## ZEITSCHRIFT

FÜR

# ETHNOLOGIE

Organ der Berliner Gesellschaft

für

Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte



Vierundsechzigster Jahrgang 1932

Mit 196 Abbildungen und Karten im Text

BERLIN JULIUS SPRINGER 1933

## I. Abhandlungen und Vorträge.

Zahndeformation und Haartrachten in Südwestafrika

Prof. F. Proell, Zahnärztliches Institut, Greifswald<sup>1</sup>).

#### 1. Die Deformierung des Gebisses.

Eine der auffallendsten Gewohnheiten der südafrikanischen Eingeborenen ist die Deformierung des Gebisses, die entweder im Ausschlagen von 2—4 unteren Zähnen besteht, oder in vielgestaltiger Befeilung



Abb. 1. Keule und Meißel zum Ausschlagen der Zähne.



Zahndeformierung durch Abb. 2. Zahnausschlagen.

der unteren und oberen Frontzähne. Da in der Literatur die verschiedenen Arten der Deformierungen zur Genüge beschrieben und abgebildet sind, erübrigt es sich, sie hier nochmals zu zeigen.

<sup>1)</sup> Auf einer mehrmonatlichen Reise durch Südafrika 1298 bestand meine Aufgabe darin, die Lebensgewohnheiten der verschiedenen Stämme kennen zu lernen, ihren körperlichen Zustand zu studieren und daraufhin genaue Feststellungen bezüglich der Kauwerkzeuge zu machen. Auf dieser Reise besuchte ich zunächst das Amboland im Norden unserer früheren Kolonie Südwestafrika, um dann das Kapland und Nordtransvaal zu bereisen.

Wenig bekannt und daher mitteilenswert ist dagegen die Art und Weise, wie die Zähne deformiert werden. Das Entfernen der Frontzähne geschieht zwischen dem 12. und 14. Lebensjahr, d. h. in der Zeit, in der die Knaben



Abb. 3. Zahndeformierung durch Beschleifen. (Aufnahme von Siedentopf-Aruscha, Ostafr.).

und Mädchen für erwachsen erklärt und als Stammesangehörige betrachtet werden. Das Ausschlagen geschieht mit sehr pri-Instrumenten mitiven. - und zwar mit Hammer und Meißel - wie ich sie in der Abb. 1 zeige. Vorher wird bei manchen Stämmen, besonders in Südostafrika, die Umgebung des Zahnes mit einem glühenden Holzstab berührt und durch die entstehende Entzündung der Zahn gelockert. Immerhin wird ein gewisses Maß von Geschick-

lichkeit vonnöten sein, um die Prozedur anstandslos und schnell zu beendigen. Die Operation selbst wird, wie die Abb. 2 zeigt, so vorgenommen, daß der

Patient zwischen den Beinen des Medizinmannes (onganga) Boden liegt und den Kopf im Schoß des Operateurs hält. Das Beschleifen der Frontzähne mit einem Sandstein von geeigneter Form findet in vielen Sitzungen statt (Abb. 3). Bei diesen Deformierungen wird es sich meistens um Stammesmerkmale handeln, die ursprünglich religiöse Gebräuche, später Erkennungszeichen im Kampfe wurden. Viele Eingeborene erblicken in dieser Unsitte eine Verschönerung ihres Gebisses. Näheres hierüber soll anderen Ortes von mir mitgeteilt werden.

Die Verunstaltung des Gebisses ist zuweilen nicht ohne schädliche Folgen auf die übrigen Zähne: so zieht das Ausschlagen Schiefstellung, Lockerung und Ausfall der Gegenbeißer (Abb. 4) nach sich, und die Befeilung

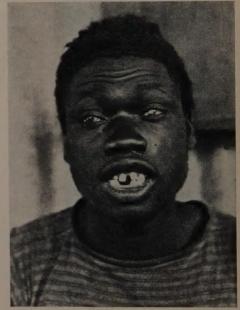


Abb. 4. Folgen des Ausschlagens der unteren Incisivi.

führt oft genug zu Entzündungen der Zahnnerven und des zahnumgebenden Gewebes.

Wenn trotzdem die Eingeborenen heute, wo sie solcher Erkennungszeichen im Kampfe nicht mehr bedürfen, an diesen Sitten festhalten, so zeigen sie damit ein starkes Rassenbewußtsein und beweisen, daß ihnen die Gebräuche der Väter zur Förderung des Stammeszusammenhaltes heilig sind.

Daß aber nicht alle Gebräuche von jeher geübt sind und mit der Religion zusammenhängen, sondern mehr zufälliger Natur sind, dafür ist der beste Beweis die Tätowierung der Kapboys. Diese tragen heute eine mehrere Zentimeter breite grünlich schillernde Tätowierung, die vom Haaransatz nach der Nase zieht. Über die Entstehung dieses Stammesabzeichens wissen wir folgendes: Den früheren Sklavenhändlern dienten südafrikanische Schwarze als Wächter ihrer Opfer; damit sie diese ihre Angestellten auf dem Schiffstransport von ihrer Verkaufsware unterscheiden konnten, wurden jene an der Stirn farbig gezeichnet. Dieses grünlich schillernde Band fand das Gefallen der Angehörigen, so daß es heute allgemeines Stammesmerkmal geworden ist.

So mögen auch andere Sitten, speziell Zahndeformierungen aus oftmals kleinen, uns heute unbekannten Ursachen ihren Ursprung genommen haben: Wir wissen, daß in nichtdeutschen Kolonien Eingeborene sich dadurch Befreiung vom Militärdienst verschafften, daß sie sich die Frontzähne entfernten; da sie nur dann als brauchbar gefunden wurden, wenn sie mit ihren Zähnen die Patronen abbeißen konnten. In einzelnen Fällen ist diese Zahndeformierung allmählich zur Stammessitte geworden.

#### 2. Vom Schmuck.

Die Völker, die ich hier betrachten möchte, sind: die Ovambo im Norden unserer früheren Kolonie Südwestafrika und der am Kunenefluß und im Kaokofeld ansässige Hererostamm der Ovashimba.

Die Kleidung beider Volksstämme ist sehr verschieden. Während die Ovambofrauen außer einem breiten Ledergürtel einen Lendenschurz aus rund geschliffenen Scherben von Straußeneiern, die auf Bastschnüren aufgereiht sind, tragen, wozu sich ein kleineres oder größeres dreieckiges Leder auf dem Gesäß (eposcha) gesellt, besteht die Kleidung der Ovashimba fast nur aus bunten Fellen. — Beiden Volksstämmen gemeinsam sind Halsketten aus Eisen oder Perlen, daneben noch größere Schmuckstücke — meist Brautgeschenke — aus Kaurimuscheln. Bei den Ovambomädchen finden sich außerdem Elfenbeinbroschen von rundlicher oder elliptischer Form (Abb. 6), in deren Vorderseite einfache, aber recht eindrucksvolle Figuren mit dem Glüheisen eingebrannt sind. Auf der Rückseite findet sich eine Vertiefung zur Befestigung am Lendenschurz.

Beide genannten Schmuckstücke sind den schwarzen Mädchen und Frauen heilig, und es gelingt nur selten einem Europäer, in den Besitz eines solchen zu kommen. (Deswegen sind sie wohl auch in den Völkermuseen kaum zu finden.) Besonders der Elfenbeinschmuck wird bei den Einwohnern Südwestafrikas immer kostbarer, da die Elefanten aussterben. Wie mir Missionare versicherten, gibt mancher Schwarze sein ganzes Hab und Gut für diesen Schmuck aus, um seine Auserwählte damit zu erfreuen. Die echte Kaurimuschel wird heute vielfach durch porzellanimitierte Broschen ersetzt. Das zweite, das bei Ovambofrauen besonders auffällt, sind massive Kupferringe (Abb. 10), die der jungen Frau um die Fußgelenke gelegt werden, nach Angabe der Männer, um ihnen das böswillige Verlassen des Kraals unmöglich zu machen. Das freie Ausschreiten der Frau wird dadurch stark behindert, und da sie meist auf dem Rücken ein Kind mit sich trägt, so wird der Gang schleppend und das Kreuz nach vorne durchgedrückt. Vielleicht wird durch die Durchbiegung des Kreuzes, starke Beckenneigung und Belastung des Gesäßes die in Südafrika nicht so seltene Steatopygie begünstigt. (Analog den Schulterlipomen der Trägervölker, z.B. der Wanjamwesi im früheren Ostafrika.) Einige Ovambofrauen behaupteten mir gegenüber, daß das Gehen im tiefen Sande durch diese Beschwerung der Füße erleichtert würde. Die blinkenden Kupferringe halten sie außerdem für schön, und sie mögen vielleicht aus Eitelkeitsgründen die Beschwernisse hintansetzen vor dem Gefühl, einen weithin sichtbaren Schmuckgegenstand präsentieren zu können. Auch bei den Ovashimbafrauen finden wir Fuß- und Armschmuck, hier aber als spiralig gewundenen Kupferdraht. Das für die Ringe notwendige Kupfer haben die Eingeborenen früher selbst geschürft, jetzt verwenden sie meist gestohlenen Telephon- oder Telegraphendraht für ihren Schmuck. Unter den Stammessitten verdienen eine eingehende Betrachtung die

#### 3. Haartrachten,

die sich in recht komplizierter Form bei fast allen primitiven Völkern finden. Bei den Ovambo, von denen ich zunächst berichten will, hat jeder Stamm seine eigene Frisur. Mit der christlichen Bekehrung hört auch diese heidnische Sitte auf. Da die Amboleute jedoch unserer Religion wenig zugäng-



Abb. 5. Haartrachten der kleinen Ovambokinder. (Arbeit Helferich, Abb. 1.)

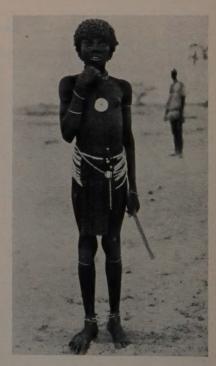


Abb. 6. Ambomädchen mit "Knöllchen" und Elfenbeinschmuck.

lich sind, beziehungsweise nach einiger Zeit oftmals wieder Heiden werden, so wird die Vielgestaltigkeit der Haartrachten bei ihnen vorläufig nicht abnehmen, wie ich 1928 auf meiner Reise durch das Amboland feststellen konnte. Verwirrend war für mich zunächst die Tatsache, daß innerhalb der sechs räumlich getrennten und ihrer Gesinnung nach durchaus verschiedenen Ambostämme sich bestimmte Haartrachten von Frauen und erwachsenen Mädchen oft wiederholten. Die Erklärung hierfür erhielt ich erst durch

Mitteilung alt eingesessener Missionare<sup>1</sup>), wonach sich in jedem Stamm Flüchtlinge der angrenzenden Amboleute aus Angst vor ihrem Häuptling

ansiedeln - und auch unter diesen Verhältnissen ihre Heimatgebräuche beibehalten. Schon kurz nach der Geburt beginnt die gleiche rituelle Haarpflege bei allen Ambostämmen und der Kopf der erst wenige Stunden oder Tage alten Säuglinge wird mit Fett tüchtig eingerieben. Einige Kinder werden mit Haaren geboren, die bis zu 10 cm lang sind. Diese Flaumhaare werden ihnen etwa am 10. Lebenstage unter besonderen Zeremonien abgeschnitten, darauf der Kopf rasiert, wobei auf die noch knorpeligen Kopfknochen Rücksicht genommen wird. An diesen Stellen wird das Haar nur abgeschnitten und mit Fett und orukura (= rotes Mehl aus omutako-Holz) eingeschmiert. Dieser Tag hat auch insofern noch eine besondere Bedeutung, als das Kind an ihm seinen Namen bekommt. Bis zum 8.—10. Lebensjahre wird dem Ambokinde allgemein das Haar kurz geschnitten, bzw. restlos rasiert, bis auf einen kammartigen Wall



Abb. 7. Bündel und Knöllchen in Ukuambi. (Arbeit Helferich, Abb. 11.)

auf der Mitte des Kopfes (Abb. 5). Ob die Hygiene, speziell der Kampf gegen das Ungeziefer zu dieser besonderen Behandlung der Haare geführt hat, vermag ich nicht zu sagen.

Mit zehn Jahren, manchmal schon früher, beginnt die eigentliche Bearbeitung der Haare. Sie besteht zunächst darin, daß in die kurzen, krausen Haare die etwa kirschgroßen, unreifen Embekerne — nach Vorbehandlung durch Kauen seitens der Mutter oder einer verwandten Frau—in das Haar eingeflochten werden, in dem sie durch ihren Gehalt an Schleim und Leim festkleben. Diese Knöllchen (iitako) werden außerdem mit Fett und orukura eingerie-



Abb. 8. Haarschleier mit Quasten aus Ondonga.

<sup>1)</sup> Brief von Missionar Bücking aus Ukuambi.



Abb. 9. Bubikopf in Ombalantu (Arbeit Helferich, Abb. 10).

ben. Nach der Meinung verschiedener Weißer bedienen sich die Schwarzen hierbei auch einer gut haftenden Mischung von Kuhmist und Lehm (Abb. 5 und 6).

Sind die Mädchen zu Jungfrauen herangewachsen — etwa mit 12 bis 14 Jahren —, so beginnen sie, in die vorher besprochenen Knöllchen Bastfäden von vorgekauten Palmblättern oder auch Schwanzhaare der Antilopen einzuflechten, auf dem Scheitel bleiben gewöhnlich noch "iitako" stehen. Zwei Jahre vor Erklärung der Geschlechtsreife (ohango), etwa im 16.—17. Lebensjahr werden die Haarstränge zu Flechten bzw. Bündeln gedreht (Abb. 7). Auf der Mitte des Kopfes sieht man dann immer noch die erwähnten Knöllchen.

Nach der Hochzeit erhalten die jungen Frauen, die dann ungefähr

18—20 Jahre alt sind, die Nationaltracht des Stammes: neben dickeren und längeren Haarwürsten werden lose Haarstränge eingeflochten, die über den Rücken bis zu den Kniekehlen hinabfallen.

Bei den Frauen in Ondonga ist ein breiter Haarschleier Mode, der — wie die Abb. 8 zeigt — bis zu den Fersen herabreicht und in dicke Quasten endet. Beim Gehen und Arbeiten wird dieses Kunsthaar geschürzt.

Bei den Stämmen Ombalantu und Ukuanjama ist durch Einflechten von kürzeren Bastfäden eine Frisur geschaffen, die an unseren Bubikopf erinnert (Abb. 9), nur mit dem Unterschied, daß hier das Bestreben vorliegt, das Haar allmählich länger werden zu lassen, wozu man sich in Europa jetzt wieder nur langsam entschließt. Diese Haartracht nimmt zur Zeit der Geschlechtsreife eine groteske Form an, denn dann schaffen die Mädchen aus dicken Zöpfen einen Unterbau, der mit Fett und klebenden Stoffen gesättigt, als feste Masse in dicken Windungen den Nacken umrahmt (Abb. 10 u. 11). Die Braut schmückt zur Hochzeitsfeier diesen helmartigen Haaraufbau mit bunten Früchten und Perlen (Abb. 12).

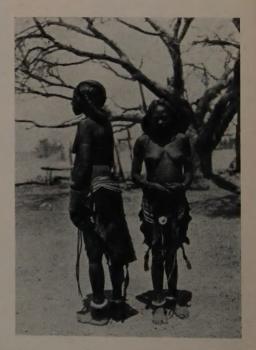


Abb. 10. Helmartige Haartracht aus Ombalantu bei zwei Frauen, die dicke Kupferringe an den Füßen tragen.

Im Nordosten des Ambolandes, bei dem Stamme der Ovakuanjama finden wir einen von dem beschriebenen ganz verschiedenen Kopfputz.

Auf einer Unterlage, die aus Pflanzenfasern, Fett und Klebestoff besteht und mit dem Kopfhaar fest verbunden ist, erheben sich fünf hornartige Gebilde, von denen das mittelste etwas stärker entwickelt ist und die Form

eines Kegels hat, dem sich die vier gebogenen Seitenhörner zuneigen. Über den Sinn dieses Kopfschmuckes habe ich nichts Näheres erfahren können.

Noch anders ist die Haartracht der Humbeleute am Kunenefluß—an der Südgrenze von Angola. Sie pflegen ihr ca. 20 cm langes Haar zu feinen dünnen Zöpfen zu flechten, die dem Kopf fest anliegen und in parallelen Strängen von der Stirn bis zum Nacken geführt werden. Die Gesamtheit der Zöpfe wird durch einen Haarsaum eingefaßt. In Engela, im Nordosten des Ambolandes, fand ich eine an europäische Mode erinnernde Frisur, bei der das gutgescheitelte Haar in zwei größeren Wellen seitlich angelegt wird.

Während bei den Ovambo nur die Frauen eine besondere Frisur tragen, findet man bei den schon oben erwähnten Ovashimba einen besonderen Haarputz bei den Mit-

gliedern beiderlei Geschlechts. Da ich mich bei diesem Volksstamm nur kurze Zeit aufhielt und die Leute auch zu wenig mitteilsam sind, so kann ich die Vielgestaltigkeit ihrer Frisuren nur an Hand von einigen

Bildern beschreiben, die ich bei ihnen aufgenommen habe. Bei Kleinkindern sind die behaarten Teile des Kopfes rasiert. Auch der Jüngling hat noch einen kahlen Kopf bis auf die Gegend des Wirbels, in der er sich in handtellergroßer Ausdehnung das Haar wachsen läßt und in diesen einen dünnen Zopf mit Pflanzenfasern einflicht. Dem Ovashimbamann hat offenbar die Natur längeres Kopfhaar beschert als seiner Frau. Sein natürliches Haar wird in ein Tuch gehüllt oder mit verschiedenen Spangen in einen großen Wulst gelegt. Die Ovashimbafrauen tragen außer einem Schleier von Pflanzenfasern auf dem Scheitel einen künstlichen Haarkranz, zu dem sich zuweilen eine Schleife aus Leder gesellt.

> Im Südosten von Afrika ist das Rasieren der behaarten Kopfteile



Abb. 11. Haartracht aus Ombalantu.



Abb. 12. Braut aus Ombalantu mit geschmücktem Helm. (Arbeit Helferich, Abb. 4 b.)

auch bei älteren Mädchen Mode. Eine Perücke wird in solchen Fällen mit einem Klebestoff derart befestigt, daß es nur mit Mühe gelingt, sie zu ent-

Wenig schön fallen die Haartrachten bei älteren Eingeborenenfrauen aus. Wahrscheinlich wird im vorgeschrittenen Alter die Körperpflege vernachlässigt, schon weil dann die Zeit für die Durchführung einer zeitraubenden Kosmetik bei der vielen Arbeit fehlt. Bei Jugendlichen ist offenbar das Schmuckbedürfnis ausgesprochener, und sie lassen sich Zeit und Mühe nicht verdrießen, täglich ihre Frisur zu erneuern, was mehrere Stunden in Anspruch nimmt.

#### Literaturverzeichnis.

Pater Bücking, Die Bewohner des Ukuambilandes, ihre Lebensweise, Sitten

und Gebräuche. (Die Katholischen Missionen. Aachen 1927.)
Pater Helferich, Vom Bubikopf und anderen Haarmoden im Ovamboland.
(Monatsblätter der Oblaten. Hünfeld 1929, Heft 6.)
Liegnitz, Die künstlichen Zahnverstümmlungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung. (Anthropos 1921.)

Proell, F., Ergebnisse einer Forschungsreise nach Südafrika 1928 (im Druck). Schröder, Die künstliche Deformation des Gebisses. (Greifswald 1906.)

### Staat und Gesellschaft bei den Naga.

(Ein Beitrag zur Soziologie Hinterindiens.)

#### Von Dr. Christoph von Fürer-Haimendorf, Wien

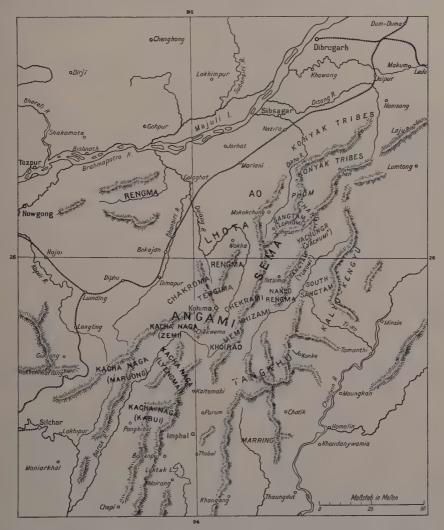
#### Einleitung.

Zweier Forschungsmethoden können wir uns bedienen, um zur Erkenntnis des kulturgeschichtlichen Aufbaues eines Erdgebietes zu gelangen. Die eine Methode beginnt mit der Untersuchung der höchsten und jüngsten Kulturen und dringt durch Abhebung einer Schichte nach der anderen schrittweise zu den ältesten überhaupt noch erfaßbaren Kulturformen vor, die andere hingegen setzt mit der Erforschung dieser ältesten Komplexe ein, um so zuerst die Basis klar zu stellen, über welcher die späteren Kulturen lagern. Nicht überall allerdings ist dieser Weg gangbar, doch auf dem hinterindischen Gebiete ist es hinreichend klar, wo wir die altertümlichsten Kulturen zu suchen haben, so daß wir ohne Bedenken der zweiten Methode folgen und mit einer Studie über die Nagavölker eine Reihe von Untersuchungen zur Soziologie Hinterindiens eröffnen können. Ich habe schon an anderem Orte1) darauf hingewiesen, daß dieser Teil Asiens von der modernen Ethnologie sehr zu Unrecht stark vernachlässigt wurde. Zu Unrecht deshalb. weil sich auf seinem Boden noch die Reste sehr alter Kulturen erhalten haben, welche einst wohl über weite Striche Südostasiens verbreitet waren und ihre Ableger bis in die Südsee entsandten. Eines der wichtigsten Rückzugsgebiete bildet das Gebirgsland von Assam und dem angrenzenden Birma, wo außerordentlich primitive Kulturelemente in die Gegenwart ragen, nicht als tote Relikte, sondern als Glieder einer heute noch blühenden Kultur. Waren die Ebenen und insbesondere das Brahmaputratal schon lange unter vorderindisch-hinduistischen Einfluß geraten, so lebten in den nahen Bergen noch Völker, die von den Einwirkungen einer Hochkultur unberührt geblieben waren. Während in Vorderindien die Propagandakraft des Hinduismus immer neue Primitivstämme in sein Kastensystem

<sup>1)</sup> Zur Frage der Kulturbeziehungen zwischen Assam und Südsee, Anthropos XXIV (1929.)

einfügte und dadurch ihrer Eigenart beraubte, entfaltete sich das Kulturleben der Bergvölker des westlichen Hinterindiens selbständiger und freier; ihr kriegerisches Wesen, verbunden mit der bis vor kurzem in vollem Schwange stehenden Kopfjagd, verhinderte eine engere Berührung mit den hinduisierten Bewohnern der Ebene.

Die Nagastämme bewohnen heute das Bergland zwischen dem Brahmaputra und dem Chindwin. Schon Ptolemaeus spricht von ihnen als den



Verbreitungskarte der Naga-Stämme nach J. H. Hutton (The Angami Nagas, S 5).

Nanga, den Nackten, und dieselbe Bezeichnung gebraucht Shiabuddin Talish im 16. Jahrhundert<sup>1</sup>). Demzufolge würde das Wort Naga auf das Sanskritwort nagna zurückgehen. J. H. Hutton hat auch versucht, es von der Wurzel nag, der Berg, abzuleiten, wonach das assamesische näga (nŏga) nicht die "Nackten", sondern die "Bergbewohner" hieße <sup>2</sup>). In sprach-

<sup>1)</sup> J. P. Mills, The Ao Nagas, London 1926, S. 1. Anmerkung von J. H.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) J. H. Hutton, Introduction zu J. P. Mills, The Lhota Nagas, London 1922, S. XVI.

licher Hinsicht zählen die Naga zu den Tibetobirmanen, ihr rassischer Grundcharakter ist mongolid mit merklichem malaiidem Einschlag; hin und wieder stößt man auch auf als negroid bezeichnete Typen. Umfangreiche anthropologische Messungen fehlen leider noch¹). Sie könnten ohne Zweifel manches neue Licht in das Völkerwirrwarr des westlichen Hinterindiens bringen. Nicht minder bedauerlich ist das Ausstehen jeglicher archäologischer Untersuchungen und Grabungen in Assam, denn nur mit ihrer Hilfe wäre es möglich, die Aufeinanderfolge der einzelnen Kulturen klar zu erkennen. Jedenfalls steht aber fest, daß wir gerade in den Naga eine Bevölkerung und Kultur von großer Altertümlichkeit vor uns haben; zahlreich sind auch die Beziehungen, die zu den Kulturen Ozeaniens und Indonesiens führen. Es hat auch nicht an Versuchen gefehlt, diese Kulturentsprechungen durch Völkerwanderungen zu erklären, doch wurde die Frage niemals auf genügend breiter Basis behandelt.

Die Geschichte der Naga soll bei der Besprechung der einzelnen Stämme behandelt werden. Vorausgeschickt sei nur, daß wir, obgleich sich ihre Wanderungen in den letzten 300—500 Jahren verfolgen lassen, über ihre eigentliche Herkunft noch völlig im Unklaren sind. J. H. Hutton neigt der Ansicht zu, sie seien aus dem Süden Hinterindiens gekommen²), während andere Forscher in der Nordwärtsbewegung der letzten Jahrhunderte nur ein Rückfluten der auf ihrer Südwanderung aufgehaltenen Völker sehen wollen und letzten Endes doch an eine nördliche Heimat der Naga glauben. Auch ich halte dies für wahrscheinlicher, da die Richtung aller Völkerwanderungen in Hinterindien eine nord-südliche war. Jedenfalls ist daran festzuhalten, daß die Kultur der Naga ein sehr komplexes Gebilde darstellt und wir daher auch immer damit rechnen müssen, daß diese selbst aus der Vermischung mehrerer Völker verschiedener Herkunft und Urheimat her-

vorgegangen sind.

Die Grundlage der Wirtschaft aller Nagastämme ist der Ackerbau. Hierbei sind aber zwei sehr verschiedene Formen zu unterscheiden. Die meisten Stämme, so die Ao, Sema, westlichen Rengma und Lhota, betreiben Rodungsfeldbau, die Angami dagegen haben kunstvoll bewässerte Terrassenfelder. In ähnlicher Form finden wir diese bei den Khoirao, Tangkhul, Memi und nackten Rengma. Alle Stämme mit der einzigen Ausnahme der Konyak bauen Reis, und zwar je nachdem Trockenreis oder solchen auf bewässerten

¹) Die einzige anthropologische Arbeit über die Naga, die sich auf ein größeres Material stützt, ist die kraniologische Untersuchung von B. S. Guha und P. C. Basu, A Report on the Human Relics recovered by the Naga Hills (Burma) Expedition for the abolition of Human Sacrifice during 1926—1927 (Anthropological Bulletins from the Zoological Survey of India, Bull. No. 1, 1931). Auf Grund eines Vergleiches von Nagaschädeln mit melanesischen und tasmanischen gelangen die beiden indischen Forscher zu dem Ergebnis, daß eine Gruppe der Naga in der Bildung der Stirne und der Nasenwurzel zweifellos australoide Merkmale zeigt. Aus dieser Tatsache und aus dem Vorkommen eines negroiden Elements unter den Naga, auf welches schon J. H. Hutton aufmerksam gemacht hat [A Negrito Substratum in the Population of Assam, Man in India II (1927) S. 257—262] schließen sie ferner, daß eine negroide (papuide?) Bevölkerung, wie sie heute noch in den Kadar von Cochin fortlebt, einst über weite Gebiete von Indien verbreitet war und durch spätere Völkerbewegungen nach Ozeanien abgedrängt wurde. In den Nagabergen sei das negroide Element von den mongoliden Einwanderern nicht völlig absorbiert worden, habe sich aber stark mit ihnen vermischt. Daraus erklärten sich auch die kulturellen und anthropologischen Beziehungen der Naga zu ozeanischen Völkern. — Im allgemeinen stimmen diese Schlußfolgerungen mit dem ethnologischen Befunde gut überein und bestätigen uns die außerordentliche Altertümlichkeit eines Teiles der Bevölkerung Assams und Birmas.

<sup>2)</sup> Hutton, Assam and the Pacific, Man in India IV (1924).

Feldern. Nur bei den Konyak ist die Hauptnahrung der Taro<sup>1</sup>), was in dieser Gegend ziemlich auffällig ist. Neben dem Feldbau wird Jagd und Fischerei betrieben. Als Haustiere werden der Mithan (bos frontalis), Rinder, Büffel, Ziegen, Schweine, Hühner und Hunde gehalten. Die größte Bedeutung hat der Mithan, der als ein Zeichen des Reichtums gilt und hauptsächlich zu Opferzwecken dient. Rinder und Büffel sind erst von den Völkern der Ebene eingehandelt worden. Sie alle werden nur um des Fleisches willen gezüchtet und weder gemolken noch zur Arbeit gebraucht.

Die Dörfer des Naga sind meist ziemlich groß und oft befestigt. Sie liegen gewöhnlich auf Hügeln oder an Abhängen. Auf die Megalithen und alle mit ihrer Errichtung verbundenen Bräuche soll hier nicht eingegangen werden, da hierzu schon eine Arbeit von R. von Heine-Geldern vorliegt<sup>2</sup>). Ihre Bedeutung für das gesellschaftliche Leben liegt darin, daß zum Erreichen des höchsten sozialen Grades das Setzen eines Menhirs in

Verbindung mit Rinderopfern erforderlich ist.

Auch die Kopfjagd der Naga ist bekannt genug<sup>3</sup>), um hier übergangen werden zu dürfen. Ihr Schwerpunkt ruht ja auch nicht im Sozialen, sondern Religiös-Magischen. Alle Fragen der politischen Organisation werden in den Abschnitten über die einzelnen Stämme besprochen. Vollständigkeit kann hierbei natürlich nicht erreicht werden, sondern ich will nur die wichtigsten Typen herausgreifen und schildern.

Die Gruppierung der Nagastämme nach sprachlichen Gesichtspunkten

ist gemäß dem Census of India des Jahres 1921 folgende:

1. Naga-Bodogruppe: Empeo oder Katscha-Naga, Kabui.

2. Westliche Nagagruppe:

Angami Kezhama, Rengma, Sema.

3. Zentrale Nagagruppe:

Ao, Lhota.

4. Naga-Kukigruppe:

Mikir, Sopvoma, Tangkhul.

5. Östliche Nagagruppe:

Konyak.

Nicht klassifizierte Naga.

Von diesen werden die Angami, Rengma, Sema, Ao, Lhota und Konyak in eigenen Abschnitten besprochen. Die Kabui, Tangkhul und Sopvoma (Mao) sind mit einigen anderen Stämmen als die Naga von Manipur zusammengefaßt. Ebenso die im Census noch unklassifizierten, nämlich die Sangtam, Tschang, Phom, Yachungr, u. a., als die östlichen Naga. Von einer Behandlung der Katscha mußte ich absehen, da über sie nahezu keine

<sup>2</sup>) Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Mega-

<sup>1)</sup> Mills, The Assam-Burma Frontier, The Geogr. J. LXVII (1926), S. 296. The Lhota Nagas S. XXIX.

lithenfrage in Europa und Polynesien, Anthropos XXIII (1928).

3) Robert von Heine-Geldern, Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien, Mitt. d. Anthrop. Gesellsch. Wien XLVII (1917); Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien, Mitt. d. Anthrop. Gesellsch. Wien LI (1921).

Literatur vorhanden ist. Die Mikir endlich stehen sprachlich den Naga

wohl nahe, haben aber kulturell nichts mit ihnen zu tun.

Im allgemeinen sehen wir uns bei dem Studium der Naga in einer sehr günstigen Lage, da im Laufe des letzten Jahrzehntes eine Reihe ausgezeichneter Monographien einzelner Stämme erschienen sind. Wir haben dies insbesondere den unermüdlichen Arbeiten von J. H. Hutton und J. P. Mills zu verdanken, die sich beide um die Erforschung der Naga die größten Verdienste erworben haben.

#### Die Angami-Naga.

Unter allen Nagastämmen sind die Angami der volksreichste und bedeutendste. Das von ihnen bewohnte Gebiet ist im Süden von der Barailkette und dem Diphufluß und im Westen vom Nambarwald begrenzt, im Osten fällt seine Grenze mit der zwischen Assam und Birma zusammen. Im Norden schließt das Land der Rengma und Lhota an. Die Zahl der Angami übersteigt 50000, und sie verteilen sich auf etwa 70 Dörfer. Nach ihrer eigenen Überlieferung sind sie aus dem Süden, der Gegend von Manipur, gekommen und haben zuerst die Vorgebirge des Japvo besiedelt1). Eine Ursprungsmythe der Angami, die in ähnlicher Form auch die Memi, Lhota, Sema und Rengma kennen, weist auf das Dorf Kezakenoma hin: Hier lebten einst zwei alte Leute mit drei Söhnen. Sie besaßen einen großen flachen Stein, der die wunderbare Eigenschaft hatte, jede Menge Reis, die man auf ihn schüttet, zu verdoppeln. Als jedoch einmal die Söhne stritten, an wem es wäre, seinen Reis auf den Stein zu schütten, fürchteten die Eltern, daß es zu Blutvergießen käme, bedeckten den Stein mit Reisig und zündeten es an. Der Stein zersprang mit donnergleichem Getöse und verlor seine Wunderkraft. Da trennten sich die drei Brüder und wurden die Ahnherren der Angami, Lhota und Sema<sup>2</sup>). Noch heute werden in Kezakenoma die Trümmer des Steines gezeigt. Nach einer anderen Sage stammen die Angami von zwei Männern (manchmal als Brüder oder Vettern bezeichnet) ab, die aus der Erde kamen. An welchem Orte, wissen die Angami nicht, während die Memi das Dorf Maikel oder Mekroma angeben. wo ein berühmter Stein die Stelle anzeigt, an der ihre Ahnherren der Erde entstiegen. Die beiden Traditionen scheinen sich zu widersprechen, doch ist letztere ohne Zweifel die ältere, während Kezakenoma das erste Dorf war, das die Angami gründeten, als sie aus der Gegend von Mekroma in ihr heutiges Wohngebiet einwanderten. Für ihre tatsächliche Herkunft aus Mekroma spricht auch, daß sich die Priester aller Angamidörfer bei der Bestimmung des Zeitpunktes für die großen Feste nach dem Priester von Mekroma richten. Auf die beiden erdentsprungenen Brüder geht die Teilung der Angami in zwei Gruppen zurück. Von dem älteren stammen die Kepezoma ab, während der jüngere der Ahne der Kepepfüma wurde. Zwischen den beiden Gruppen besteht eine sprachliche Verschiedenheit; die Kepezoma nennen ihren Vater apo und ihre Mutter azo, die Kepepfüma hingegen den Vater apvu und die Mutter apfü. Diese beiden Gruppen, Kelhu<sup>3</sup>), sind nicht über das ganze Gebiet der Angami gleichmäßig verteilt, sondern manche Dörfer sind nur von Angehörigen eines Kelhu bewohnt, während in anderen beide vertreten sind. Manche Angami nehmen an, diese Gruppen seien ursprünglich exogam gewesen und haben wechselseitig ineinander geheiratet. Die Stammbäume der Bewohner von Khonoma und der umliegenden Dörfer scheinen dafür zu sprechen, daß hier bis in die jüngste

A. W. Davis, Census of India (1891) Assam, Vol. I, S. 237.
 J. H. Hutton, The Angami Nagas, London 1921, S. 19, 20.

<sup>3)</sup> Nicht zu verwechseln mit "Khel", der assamesischen Bezeichnung für die einzelnen Viertel eines Dorfes.

Zeit bei der Heirat Mitglieder des anderen Kelhu bevorzugt wurden<sup>1</sup>). Läßt sich die Exogamie der Kelhu heute nicht mehr mit Sicherheit nachweisen, so ist die der Klans, Thino, über allem Zweifel erhaben; und wenn sich die junge Generation auch gelegentlich über das Exogamiegebot hinwegsetzt, so geschieht dies doch nur gegen den ausgesprochenen Willen der Klanältesten. Die Angehörigen eines Thino glauben von einem gemeinsamen Ahnherren abzustammen, dessen Namen der Klan trägt, und betrachten auch die Leute eines dem ihren korrespondierenden Klans in einem selbst weit entfernten Dorfe als Verwandte<sup>2</sup>). Vielfach besteht eine Tendenz zur Zersplitterung der Thino in neue exogame Einheiten. In jedem Dorfe leben zwei bis acht Klans nebeneinander, und Fehden zwischen ihnen sind ebenso häufig und blutig, wie Kämpfe zwischen feindlichen Dörfern3). Merkwürdig ist dabei, daß sich oft innerhalb desselben Dorfes zwei Klans erbittert bekriegen, während ein dritter mitten unter ihnen in vollkommenem Frieden mit beiden lebt4). Infolgedessen bildet jeder Klan innerhalb seines Dorfes ein Dorf für sich, welches oft sogar befestigt ist. Der letzte und kleinste soziale Verband ist die Sippe, Putsa, deren Mitglieder nachweisbar miteinander verwandt sind. In jüngster Zeit ist eine Entwicklung eingetreten, in deren Verlauf der Thino seinen exogamen Charakter verliert und die Putsa zu der eigentlichen exogamen Einheit wird. Sowohl in Kelhu, wie Thino und Putsa herrscht Vaterfolge, und die Angehörigen der Mutter werden nicht als Verwandte betrachtet, je es gibt für eine Verwandschaft mütterlicherseits nicht einmal eine Bezeichnung. Es ist möglich, daß ein Mann durch Adoption in einen anderen Klan übertritt, in welchem Falle er sich von seinem eigenen vollständig loslöst<sup>5</sup>).

Aus dem Gesagten geht hervor, daß nicht das Dorf, sondern der Klan die Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung der Angami ist. In politischer und religiöser Beziehung fällt jenem aber doch eine gewisse Bedeutung zu, worauf noch bei Besprechung des Priestertums zurückzukommen sein wird. Über die politische Organisation, die durch das Fehlen jeder Autorität auffällt, sagt Woodthorpe<sup>6</sup>) sehr treffend: "The Angamis..., have no settled form of government. They are nominally under the orders of the headmen of their respective villages, who are chosen for their wealth, bravery, skill in diplomacy, powers of oratory etc., but virtually every man does that which is right in his own eyes, and is law unto himself, ,a form of democracy' which, as Captain Butler remarks, ,it is difficult to conceive as existing for a single day, and yet that it does exist here is an undeniable fact'." Die Häuptlinge wurden früher Pehuma genannt, heute werden von der englischen Regierung sogenannte Goanbura eingesetzt. Der Häuptling hatte nur im Kriege einen gewissen Einfluß, im Frieden war seine Autorität eine rein nominelle. So schreibt Peal: "Entscheidungen trifft das ganze Dorf, oft gegen den Rat eines Häuptlinges, für den es nun Ehrensache ist, die abweichende Meinung zu seiner eigenen zu machen?)." Wenn Butler davon spricht, daß es in jedem Dorfe mehrere Pehuma gibt's), so handelt

¹) A. a. O. S. 110-113.

<sup>2)</sup> A. a. O. S. 110—113.
2) A. a. O. S. 114; Census of India (1891) a. a. O. S. 238.
3) I. A. Waddel, The Tribes of the Brahmaputra Valley, J. Asiatic Soc. of Bengal LXIX (1900), Part. III, S. 21.
4) R. G. Woodthorpe, Wild Tribes inhabiting the so-called Naga Hills, J. Roy. Anthropological Inst. XI (1882), S. 67.
5) Hutton a. a. O. S. 116—120.
6) Woodthorpe a. a. O. S. 68.

<sup>6)</sup> Woodthorpe a. a. O. S. 68. 7) Klemm, Ein Ausflug nach Banpara von S. E. Peal. Nach der Originalhandschrift übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Kurt Klemm, Z. f. Ethn. Bd. 30 (1898) S. 290.

<sup>8)</sup> John Butler, Rough Notes on the Angami Nagas and their Language, J. Asiatic Soc. of Bengal XLIV (1875), Part. I, S. 314.

es sich hier vermutlich um die Häuptlinge der einzelnen Klans. Im allgemeinen wird die Häuptlingswürde durch persönliches Geschick und Reichtum erlangt, doch soll es in einigen Dörfern auch vorkommen, daß sie sich vererbt. Dies ist aber allen Anscheine nach nicht auf ein Gesetz, sondern nur auf die Fähigkeiten und den Einfluß des Sohnes des verstorbenen Häuptlings zurückzuführen. Rechtsstreitigkeiten werden in der Regel nicht vor den Häuptlingen, sondern vor einem Rat der alten Männer entschieden, da selbst der Angami eine gewisse Ehrfurcht vor dem Alter hat. Bei dem Gerichtsverfahren spielt der Eid eine große Rolle, da der Glaube besteht, daß Meineid Unglück und selbst Tod zur Folge habe1). Die meisten Verbrechen werden durch Verbannung bestraft, so Mord mit einer von 7 Jahren und Konfiskation des Vermögens, Vergewaltigung durch dreimonatige Verbannung. Nur auf Ehebruch der Frau stand früher der Tod<sup>2</sup>). Ist der Häuptling der Anführer im Kriege, so nimmt zu Zeiten des Friedens die wichtigste Stellung der Kemovo, der oberste Priester ein. Er ist es, der alle öffentlichen Zeremonien leitet und die Tage für die großen Feste festsetzt. Der Kemovo muß immer der Besitzer eines der ältesten Häuser des Dorfes sein und ist in der Regel ein direkter Nachkomme des Dorfgründers oder zumindest des Ahnherrn jenes Klans, für den er als Priester fungiert. Sein Amt ist erblich, bleibt jedoch, vom älteren auf den jüngeren Bruder gehend, immer unter den ältesten Männern der Familie. Bei der Gründung eines neuen Dorfes muß der Kemovo den Platz hierfür aussuchen, und vor jedem Hausbau führt er eine Zeremonie aus. Die Person des Kemovo gilt als sakrosankt, und man betrachtet es als außerordentlich unglücklich, im Kriege den Kemovo eines feindlichen Dorfes zu töten<sup>8</sup>). In großen Dörfern hat jeder Klan seinen eigenen Kemovo, doch fungiert einer dieser Klanpriester als Kemovo für das ganze Dorf und hat vor den anderen einen Vorrang<sup>4</sup>). Gegenüber dem Hause des Kemovo sind häufig eine Anzahl Gräber berühmter Männer, darunter vermutlich auch jenes des ersten Kemovo und Dorfgründers. Ein Ring aus großen Steinen umgibt diese Stätte. Sie wird Tehuba genannt und dient zu Versammlungen und Festlichkeiten<sup>5</sup>). Die höchste religiöse Autorität der Angami ist der Kemovo von Mekroma, der, wie schon erwähnt, die Termine für die Aussaat- und Erntefeste bestimmt 6).

Das Junggesellenhaus, Morung, ein bei den meisten Nagastämmen wichtiger Faktor im sozialen Leben, ist bei den Angami verhältnismäßig unbedeutend. Doch ist anzunehmen, daß früher jedes Dorf ein Haus hatte, das den unverheirateten Männern reserviert war, da viele Zeremonien und Feste nach einem solchen verlangen. Heute wird in diesen Fällen ein gewöhnliches, von einer Familie bewohntes Haus verwendet, das nur durch eine Schlafplattform im Vorraume als Morung gekennzeichnet ist. In einigen Dörfern gibt es allerdings auch Junggesellenhäuser, die von den jungen Männern regelmäßig benützt werden?).

Wie schon erwähnt, beobachten die Angami das Gebot der Klanexogamie, die Ehen sind monogam. Es gibt zwei Formen der Eheschließung,

<sup>1)</sup> Hutton a. a. O., S. 142—144.
2) S. 148—150.
3) A. a. O. S. 186—187.

<sup>4)</sup> A. a. O. S. 206 Anm. 1. 5) A. a. O. S. 48. — Näheres über diese Steinkreise findet man bei Robert Heine-Geldern, Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien, Anthropos XXIII (1928) S. 291—294.

<sup>6)</sup> Hutton a. a. O. S. 186—188.
7) A. a. O. S. 49. — Vgl. hierzu meinen Artikel: Das Junggesellenhaus im westlichen Hinterindien, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik I (1930).

die jedoch beide in gleicher Weise bindend sind. Die einfachere besteht darin, daß der Mann das Mädchen in sein Haus nimmt und beide einen Tag lang kenna<sup>1</sup>) bleiben. Die feierlichere Form der Heirat, die bei wohlhabenden Leuten üblich ist, ist mit zahlreichen Zeremonien und der Zahlung eines Brautpreises verbunden. Dieser hat jedoch nur formellen Charakter und besteht in der Regel aus einem Speer, zwei Schweinen und etwa 15 Hühnern. Die Frau zieht immer in das Haus des Mannes. Konsumiert wird die Ehe oft erst nach einigen Monaten, bis zu welcher Zeit der Mann im Morung schläft<sup>2</sup>), Scheidung ist häufig und leicht durchführbar. Liegt Untreue der Frau vor, so nimmt der Gatte ihr ganzes persönliches Eigentum in Besitz und erhält von ihrer Familie seine Auslagen bei der Hochzeit ersetzt. In allen anderen Fällen, so auch bei einer Scheidung wegen Unfruchtbarkeit der Frau bekommt diese ein Drittel des gemeinsamen Eigentums mit Ausnahme der Felder<sup>3</sup>). Die Mädchen erfreuen sich vor der Ehe großer Freiheit und haben gewöhnlich, jedoch durchaus nicht immer, einen Liebhaber, wenn auch die öffentliche Meinung theoretisch solche Verhältnisse mißbilligt. Uneheliche Kinder werden entweder bald nach der Geburt getötet oder aber es wird schon früher Abortus herbeigeführt. Nur in den seltensten Fällen wachsen solche Kinder, welche als unglückbringend angesehen werden, im Dorfe auf. In einigen Dörfern der östlichen Angami gibt es regelrechte Prostituierte, unter denen sowohl Mädchen als auch junge Witwen sind; sie erwerben oft einen großen Besitz an Land und nehmen ihre Bezahlung bisweilen in Form von Arbeit. Trotz dieser Zustände ist die Stellung der Frauen eine gute. Niemals wird ein junges Mädchen zu einer Ehe gezwungen<sup>4</sup>).

Eigentum an Grund und Boden kann auf die Dauer nur von Männern besessen werden. Es ist üblich, daß ein Mann schon zu seinen Lebzeiten den größten Teil seines Vermögens unter seine Söhne verteilt. Bei dem Tode des Vaters erbt der jüngste Sohn den ganzen Rest. Diese Bestimmung wird jedoch häufig durch mündliche Weisungen des Vaters modifiziert. Töchtern kann ein Mann nur den Nutzgenuß seines Grundbesitzes hinterlassen, nach ihrem Tode geht dieser wieder auf die männliche Linie zurück. Bewegliches Eigentum wird beliebig vererbt<sup>5</sup>), aber nie außerhalb der Sippe oder gar des Klans. Auch in dem Erbrecht offenbart sich der ausgesprochen

vaterrechtliche Charakter der Angamigesellschaft.

#### Die Lhota-Naga.

Rechts und links des Mittellaufes des Dayang, zum Teil von ihm umschlossen, nordöstlich des Angami- und Rengmalandes, liegt das Wohngebiet der Lhota, eines Nagastammes von über 20000 Seelen. Gemeinsam mit den Angami, Rengma und Sema glauben sie aus der Gegend von Kezakenoma zu stammen. Dort, nahe des wunderbaren Steines, sollen einst drei Brüder aus der Erde gekommen sein, die Ahnherren der drei Phratrien der Lhota<sup>6</sup>). In dieser Mythe scheinen zwei, bei den Angami<sup>7</sup>) getrennte Sagen verschmolzen zu sein und zwar die Erzählung von dem Kezakenomastein und jene von den aus der Erde hervorgekommenen Brüdern, welch

<sup>1)</sup> Das Angamiwort kenna entspricht ungefähr dem, was wir gewöhnlich unter

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Hutton a. a. O. S. 219—222; Census of India (1891) a. a. O. S. 238—239.

<sup>\*)</sup> Hutton a. a. O. S. 219—222; Census of India (1891) a. a. O. S. 233—238.

\*) Hutton a. a. O. S. 168; Census of India (1891) a. a. O. S. 239.

\*) Hutton a. a. O. S. 168—173.

\*) A. a. O. S. 135—138.

\*) J. P. Mills, The Lhota Nagas, London 1922, S. 3; W. H. Furneß, The Ethnography of the Nagas of Eastern Assam, J. Roy Anthropological Inst. XXXII (1902) S. 459. 7) Vgl. S. 12.

letztere freilich eine weite Verbreitung hat und unter anderen auch bei den Thado vorkommt1). Nach einer anderen Tradition stammen die Lhota ebenso wie die Vorfahren der südlichen Sangtam, Sema und Rengma, aus einem Orte in der Nähe von Mao, was jedoch im wesentlichen ihre Heimat in dieselbe Gegend versetzt. Jedenfalls kamen sie auf ihrer Nordwanderung durch das heute von den Angami bewohnte Gebiet, berührten auch Kohima und erreichten schließlich, immer die nachdrängenden Angami im Rücken, die Gegend von Lozema, wo sich angeblich die Sema von ihnen getrennt haben. Von dort aus wanderten sie weiter nordwestlich bis sie zu dem Berg Themoketsa kamen, wo sie das Dorf Honohoyanto<sup>2</sup>) gründeten. Letzteres ist ohne Zweifel geschichtlich, da die meisten Lhota ihre Abstammung auf einen Ahnherren zurückführen, der vor etwa 9-10 Generationen in Honohoyanto lebte, woraus wir schließen können, daß die große Wanderung der Lhota mindestens 250 Jahre zurückliegt. Hier sollen, nach ihren eigenen Traditionen, die Rengma abgesplittert sein und ihr gegenwärtiges Wohnungsgebiet besiedelt haben, während die Lhota selbst gegen den unteren Dayang vorstießen<sup>3</sup>). Bei der Besitznahme des Landes, das sie heute innehaben, hatten sie erbitterte und langwierige Kämpfe gegen dessen frühere Bewohner, die Ao, zu bestehen, die sie schrittweise aus ihren Dörfern vertrieben. Noch heute werden die Ao von den Lhota gewöhnlich nur als Uri, d. h. "Die Feinde" bezeichnet. Zweifellos ging diese Okkupation nicht ohne Aufnahme eines beträchtlichen Prozentsatzes von Aoblut vor sich, da bei einer allmählichen Zurückdrängung eines fremden Volkes meist hin und wieder kleine Dörfer eingeschlossen und absorbiert werden<sup>4</sup>).

Die Zeiten der Ausbreitung der Lhota sind vorüber, aber noch können wir gelegentlich sehen, wie die Gründung eines Dorfes vor sich geht. Zuerst sucht man einen Platz mit einer genügend starken Quelle und einem Baume, der geeignet ist, die auf der Kopfjagd erbeuteten Schädel zu tragen. Sind alle Omen günstig, so bestimmen der Gründer und seine Leute einen Mann zum Priester, Puthi, des neuen Dorfes und gehen daran, an der für die Ansiedlung in Aussicht genommenen Stelle, den Dschungel zu roden. Ist diese Arbeit beendet, entzündet der Gründer mit einem Feuerstock ein neues Feuer. Nach einigen anderen Zeremonien und der Errichtung eines kleinen Morungs, wird mit dem Bau der Häuser begonnen. Ist das neue Dorf fertig, so ziehen die Kolonisten in Zeremonialtracht und voll bewaffnet aus ihrem Mutterdorf in ihr neues Heim. Dabei nehmen sie einen Zweig des Kopfbaumes und möglichst viel Glücksteine aus ihrem alten Dorfe mit sich. Erst einen Monat nachher wird vom Puthi die Zeremonie des "Dorfgründens" ausgeführt, welche übrigens jedesmal beim Amtsantritt eines neuen Puthi und auch sonst etwa alle 10 Jahre abgehalten wird5). Zur Kolonisation bemerkt Mills: "A village was not always founded by one man. It was quite common for two men of different clans to join at founding a new village, each bringing his quota of families. Each clan would supply wives for the other, and the inconveniences of marriage outside the village were thus avoided." Heine-Geldern hat nun die Vermutung ausgesprochen, daß hiermit die Möglichkeit der rezenten Entstehung eines Zweiklassensystems gegeben sei. Das hat viel für sich, denn gesetzt den Fall,

<sup>1)</sup> William Shaw, Notes on the Thadou Kukis, J. and Proceed. Asiatic Soc. of Bengal, N. S., Vol. XXIV (1928) S. 24—25.
2) Honohoyanto heißt wörtlich: "Der Platz der Hals des Huhnes durchschnitten wird", was vermutlich auf die bei der Gründung eines Dorfes notwendige Opferung eines Huhnes anspielt.

3) Mills a. a. O. S. 4.

<sup>4)</sup> J. H. Hutton, The Angami-Nagas S. 363, 364. 5) Mills a. a. O. S. 5, 6, 122.

ein aus den Angehörigen nur zweier Klans bestehendes Dorf wird seinerseits zum Ausgangspunkt einer regen Kolonisationstätigkeit, so kann nach wenigen Generationen die Bevölkerung einer großen Gruppe von Dörfern in zwei Heiratsklassen geteilt sein, welche letzten Endes nur auf die beiden

Gründer des Mutterdorfes zurückgehen.

Der ganze Stamm der Lhota ist in drei Gruppen geteilt, die man in diesem Falle am besten als Phratrien bezeichnet. Sie entsprechen den Kelhu der Angami und leiten gleich diesen ihren Ursprung von drei Brüdern ab, welche die ersten Menschen waren, die aus der Erde kamen. Die Phratrien waren ursprünglich exogame Einheiten, heute sind jedoch auch Heiraten zwischen den Angehörigen verschiedener Klans derselben Phratrie erlaubt, ja bei den südlichen Lhota kommen selbst Ehen innerhalb des Klans zwischen verschiedenen Sippen vor. Die Entwicklung ist hierin die gleiche wie bei den Angami. Der auffälligste Unterschied zwischen den Phratrien ist, daß die Leute von zweien ihre Mutter ayo nennen, die der dritten aber apvu. Wie schon angedeutet, ist jede der Phratrien in 8 bis 10 Klans (Chibo) unterteilt<sup>1</sup>). Zum Teil glauben die Klans von bestimmten Personen abzustammen, zum Teil aber haben sie mythischen Ursprung, so der Worore-Klan dessen Entstehung auf einen Nashornvogel zurückgeht. Bemerkenswert groß ist die Zahl der Klans, deren Ahnherrn sogenannte Dschungelleute gewesen sein sollen; Mills hält es für unmöglich, daß dies Angehörige einer Bevölkerung waren, welche vor dem Eindringen der Naga das Land bewohnte. Die Klans der Lhota korrespondieren mit bestimmten Klans der anderen Nagastämme, und wenn sich heute z. B. ein Sema in einem Lhotadorfe niederläßt, so tritt er in jenen Klan ein, der seinem eigenen entspricht<sup>2</sup>).

Die Dörfer der Lhota liegen meist auf einem Bergrücken, und ihre Häuserzahl schwankt von 12 bis 350. Mit Ausnahme der ganz kleinen ist jedes Dorf in mehrere *Khels* (*Yanko*) geteilt, die mancherorts nur von bestimmten Klans bewohnt werden<sup>3</sup>). Jedes Dorf bildet eine selbständige politische Einheit, nur in Kriegszeiten wurden Bündnisse geschlossen, wobei selbstverständlich die größten Dörfer die Führung übernehmen. Zwischen den einzelnen Dörfern sind keine strengen Grenzen gezogen, und bei nahe benachbarten liegen oft die Felder der Angehörigen beider Dörfer regellos

durcheinander gewürfelt.

Als Kämpfe noch häufig waren, hatte jedes Dorf einen Häuptling (Ekyung), dem ein Rat der alten Männer zur Seite stand. Die Häuptlingschaft war in der Familie des Gründers des Dorfes erblich, ging aber nicht notwendig vom Vater auf den Sohn über, sondern es wurde immer der fähigste Mann Häuptling. Seine Stellung ging nicht viel über die eines Anführers im Kriege hinaus. Seit der Übernahme der Nagaberge in englische Verwaltung hat das Häuptlingtum aufgehört zu existieren, und die Dörfer wurden jetzt ausschließlich von einem Ältestenrat und dem von der Regierung eingesetzten Vorsteher geleitet<sup>4</sup>). Über den Rat der Alten berichtet Mills fogendes: "The old men were appropriately called sotsoi (meat-eaters), for they inflict fines of pork in petty cases and eat the fine. Sotsoi are divided into two classes called tongti, the upper division, and chockang, the lower division. Under them is a council of vague dimensions called pangi<sup>5</sup>)." Früher wurden sämtliche Rechtsstreitigkeiten vor dem

<sup>1)</sup> Hutton a. a. O. S. 366. 2) Mills a. a. O. S. 87—92. 3) A. a. O. S. 20—24.

<sup>3)</sup> A. a. O. S. 20—24. 4) A. a. O. S. 96; L.A. Waddel, The Tribes of Brahmaputra Valley, J. Asiatic Soc. of Bengal LXIX (1900), III, S. 53.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>) Mills a. a. O. S. 96, 97.

Ältestenrate ausgetragen, die Richter waren Geschenken sehr zugänglich und begünstigten meist die einflußreichere Partei. Mord wurde durch Verbannung und Verlust des Vermögens bestraft. Hatte ein Mann mit der Frau eines anderen Ehebruch begangen, so mußte er seine Kleider und seinen Schmuck und obendrein noch ein großes Schwein den Familien des gekränkten Mannes und der mitschuldigen Frau geben. Der Gatte bekam davon nicht, "for it was the price of his wife's immorality1)". Ein Dieb mußte das Gestohlene seinem Eigentümer zurückgeben und eine Buße obendrein; konnte er dies nicht, so wurde er als Sklave verkauft. Die Lhota hielten gleich den Ao Sklaven, und der gewöhnliche Preis dafür war 2 bis 3 Rinder. Die Herren hatten zwar die Gewalt über Leben und Tod ihrer Sklaven, doch wurden diese als Mitglieder der Familie behandelt und zu dem Klan ihrer Besitzer gerechnet. Deshalb durfte ein Mann auch mit seinen Sklavinnen keine sexuellen Beziehungen unterhalten, sondern verheiratete sie und bekam die Brautpreise, ihre Kinder wurden freie Lhota, während die Nachkommen eines Sklaven mit einer Freien wieder Sklaven wurden2).

Die meisten Lhota, zumindest die wohlhabenden, leben in Polygamie, haben aber selten mehr als 3, höchstens 5 Frauen. Die Mädchen werden jung verheiratet und nicht nach ihren Wünschen gefragt, was zur Folge hat, daß Scheidungen sehr häufig sind. Der Brautpreis, der 20—150 Rupien beträgt, zerfällt in verschiedene Teile. Die erste Zahlung wird nicht an die Eltern des Mädchens geleistet, sondern an den Vater oder Bruder seiner Mutter. Nach der Hochzeit muß der Mann 1 Jahr lang im Hause seines Schwiegervaters dienen. Manchmal erlaubt ein Mann seinem jüngeren Bruder mit seiner Frau zu verkehren. Unter den Unverheirateten scheint nicht dieselbe sexuelle Freiheit zu bestehen, wie bei manchen anderen Nagastämmen. Jedenfalls ist den Brautleuten vor der feierlichen, mit vielen Zeremonien verbundenen Eheschließung Geschlechtsverkehr verboten, da man glaubt, daß dies die Ehe unfruchtbar machen würde<sup>3</sup>).

Die Knaben und jungen Männer leben bis zu ihrer Verheiratung in Junggesellenhäusern (Champo). Jedes Khel hat ein solches und die Champo sind die größten Gebäude des Dorfes. Das Junggesellenhaus darf von keiner Frau betreten werden. In bestimmten Intervallen, gewöhnlich alle 9 Jahre, wird es neu erbaut. Da es aber vielfach schon vor dieser Zeit verfällt und unbenützbar wird, schlafen die Burschen inzwischen in einem abgeteilten Raume des Hauses ihrer Eltern. Jedem Champo gehören einige Felder, die von seinen Mitgliedern gemeinschaftlich bewirtschaftet werden und deren Ertrag zum Kauf von Schweinen und Rindern verwendet wird.

die man zu gewissen Zeremonien benötigt4).

Eine andere Form des Kommunaleigentums ist das Brachland rings um das Dorf, welches nicht bebaut wird. Auch jeder einzelne Klan hat einen Besitz an Grund und Boden, der jedes Jahr unter seine Angehörigen zur Bebauung verteilt wird. Ererbtes Landeigentum soll nicht verkauft werden, fehlen direkte Erben, so fällt es an den Klan. Da auf diese Weise mit der Zeit alles Land Klanbesitz würde, wird dieser von Zeit zu Zeit an alle Mitglieder des Klans aufgeteilt und gehört ihnen dann als Privateigentum.

Individuelles Eigentum kann nur in männlicher Linie vererbt werden. Die Erben werden hierbei nach ihrer Bedürftigkeit bedacht. So erhält der älteste Sohn gewöhnlich am wenigsten, weil er meist schon verheiratet

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>) A. a. O. S. 101. <sup>2</sup>) A. a. O. S. 111.

a. a. O. S. 147—156; Hutton a. a. O. S. 367; Census of India (1891) a. a. O. S. 248. 4) Mills a. a. O. S. 24—28.

ist und seine gesellschaftlichen Gennas<sup>1</sup>), die ziemlich kostspielig sind, schon hinter sich hat. Diejenigen Söhne hingegen, die noch einen Brautpreis zu zahlen haben, bekommen entsprechend mehr. Der jüngste Sohn erbt obendrein das Haus des Vaters und übernimmt dafür die Verpflichtung, für die Witwe zu sorgen. Schulden werden ebenso vererbt, wie Vermögen. Es ist ein gutes Zeichen für die Friedfertigkeit der Lhota, daß diese Transaktionen ebenso wie die Verteilung des Klanslandes immer ohne Streit vor sich gehen<sup>2</sup>).

#### Die Rengma-Naga.

Über den kleinen Stamm der Rengma sind wir verhältnismäßig schlecht unterrichtet, denn während die meisten anderen Nagastämme in der letzten Zeit in Form von Monographien behandelt wurden, stützen sich unsere Kenntnisse von den Rengma nur auf einige gelegentliche Bemerkungen und einen etwas ausführlicheren Bericht Huttons in seinem Buche "The

Angami Nagas".

Die Verbreitung der Rengma ist heute keine zusammenhängende, sondern man unterscheidet drei örtlich getrennte Gruppen. Die größte von ihnen wohnt im Norden der Angami, in einem Gebiete östlich des Oberlaufes des Dayang, ein anderer Teil, die sogenannten "nackten" Rengma sitzen im Osten des Angamilandes am Tizufluß, und eine dritte Gruppe hat den Dayang überschritten und sich in den Mikirbergen angesiedelt. Es unterliegt aber gar keinem Zweifel, daß die Rengma früher ein wesentlich größeres einheitliches Gebiet innehatten und erst durch die von Süden einfallenden Sema und die diesen nachfolgenden Angami in zwei Teile gespalten wurden. Die Auswanderung eines großen Teils der Rengma in die Mikirberge ist erst vor etwa 100 Jahren erfolgt<sup>3</sup>). Wenn aber, wie ich nachweisen werde<sup>4</sup>), die Einwanderung der Sema in das Dayangtal vor mindestens 250 Jahren stattgefunden hat, ergibt sich, daß die Rengma sehon seit einer viel früheren Zeit in den Nagabergen ansässig sind. Gleich den Angami, Lhota und Sema glauben sie auf dem Wege über Kezakenoma aus dem Memilande gekommen zu sein, und anscheinend bildeten sie - möglicherweise zusammen mit den Lhota - die erste Welle dieser Einwanderung aus dem Süden. Sprachlich stehen sie den Angami am nächsten, wogegen kulturelle Beziehungen sie ebenso mit diesen wie mit den Lhota und Sema verbinden<sup>5</sup>).

Was Hutton über die Sprachgruppen, Klassen und Klans der Rengma sagt, setzte ich im Wortlaute hierher, da es nicht klarer und zugleich kürzer ausgedrückt werden kann: "The Rengmas are divided into two clearly distinguished linguistic groups talking different languages. The southern groups are known with reference to their language as Tseminyu, and the northern as Inseni-Kotsenu. In Tesifima village one clan speaks the latter and one the former. The Tseminyu are divided into Ketenenyu, calling the fathers aphu and their mothers avyo, and Azonyu using the terms apyu and  $apfs\bar{u}$  respectivly. The Inseni-Kotsenu appear to use apa and azha throughout. Among the Tseminyu, the Azonyu are divided into exogamous clans, as are the Inseni-Kotsenu Rengmas, but the Ketenenyu, although divided into a considerable number of patronymic septs, form a

Gesellschaftliche Gennas sind mit Rinderopfern verbundene Feste, die ein Mann veranstalten muß, um in seinem sozialen Ansehen und Range zu steigen.
 Mills a. a. O. S. 97—98.

<sup>3)</sup> Hutton, The Angami Nagas S. 359, 360.

<sup>4)</sup> Vgl. unten S. 21.
5) K. Klemm, Ein Ausflug nach Banpara von S. E. Peal, Z. f. Ethn. (1898)
S. 285, 286.

group still exogamous, at any rate in the large village of Themokedima, the different septs never intermarrying but taking wives from the Azonyu

or elsewhere 1)."

Die Dörfer der Rengma sind ähnlich jenen der Angami. Von Kotsoma berichtet Furness<sup>2</sup>), daß es aus vier Khels besteht, von welchen drei ausschließlich von den Angehörigen eines Klans bewohnt sind und nur in dem vierten ein anderer Klan lebt. Infolgedessen dürfen die Leute von drei Klans nur in einen Khel heiraten. Auch sollen früher die Lhota und Sema vielfach Rengmafrauen genommen haben, während die Rengmamänner niemals aus ihrem Stamm herausheirateten.

Über die politische Organisation der Rengma ist in der Literatur so gut wie nichts zu finden, doch scheint sie jener der Lhota zu gleichen. Die Rengma sind in der Regel monogam, wenn sie aber eine zweite Frau nehmen, so errichten sie ein eigenes Haus für diese. Morungs werden gebaut und

sind von größerer Bedeutung als bei den Angami<sup>3</sup>).

#### Die Sema-Naga.

Die Sema gehören zu der Gruppe der westlichen Naga, nehmen aber unter diesen in gewisser Hinsicht eine Sonderstellung ein. Ihre materielle Kultur ist um manches primitiver als die ihrer Nachbarn — sie kennen großenteils die Weberei nicht und Erzeugung von Eisenwaffen erst seit kurzer Zeit—, und ihre politische Organisation weicht nicht unwesentlich von der der anderen Nagastämme ab. Sie bewohnen das Gebiet der Wasserscheide zwischen den Nebenflüssen des Brahmaputra und des Irrawaddy. Zu Nachbarn haben sie im Süden die Angami, im Westen die Rengma und Lhota, im Norden die Ao und Sophemi-Sangtam und im Osten die Yachumi und die Tukomigruppe der Sangtam. Gegen die Lhota bildet die Grenze im wesentlichen der Oberlauf des Dayang, gegen die Tukomi-Sangtam der Titafluß4).

Auch die Sema sind von Süden gekommen und erzählen gleich den Angami die Geschichte von dem Kezakenomastein. Daß sie als den Ort ihres Ursprungs den Berg Japvo (Tukahn) bezeichnen, erklärt Hutton damit, daß jeder Sema, der die Richtung angeben will, aus der seine Vorfahren kamen, auf die höchste Erhebung im Süden, den Berg Japvo zeigt<sup>5</sup>). Dagegen ist jene Tradition, welche als den Ausgangspunkt der Wanderung der Sema das Dorf Swemi annimmt, als authentisch zu betrachten, da dieses noch heute inmitten der Angami ein echtes Semadorf darstellt. Offenbar nahmen die Sema früher das Gebiet ein, welches jetzt von den Angami bewohnt ist und wurden von diesen, die selbst aus der Gegend südlich der Barailkette kamen, nach Norden gedrängt. Hutton will die Herkunft der Sema noch weiter zurückverfolgen und glaubt ihre Verwandtschaft mit den Khoirao von Manipur nachweisen zu können. Tatsächlich ist es auffallend, daß manche Klans der Khoirao ganz ähnliche Namen haben, wie solche der Sema und außerdem die Angami das

<sup>1)</sup> Hutton a. a. O. S. 361.

<sup>2)</sup> W. H. Furness, The Ethnography of the Nagas of Eastern Assam, J. Roy Anthropological Inst. XXXII (1902) S. 448.
3) Hutton, a. a. O. S. 361.

<sup>4)</sup> J. H. Hutton, The Sema Nagas, London 1921, S. 4-5. - Dieses Buch ist die einzige ausführliche Quelle über die Sema und daher auch die Grundlage für dieses ganze Kapitel. Die Autorität Huttons in allen Nagafragen und seine gründliche Forschungsweise lassen uns das Fehlen einer Möglichkeit der Nachprüfung seiner Angaben durch andere Autoren weniger bedenklich erscheinen, als dies bei einem anderen Gewährsmann der Fall wäre.

5) A. a. O. S. 5, 375, 376; J. Needham, in Census of India (1911) Vol. III, Assam Report I S. 73.

Tangkhuldorf Chingjaroi noch heute "Swemi" nennen, was vermuten läßt, es sei einst von Sema bewohnt gewesen. Auch in sprachlicher Be-

ziehung sollen die Sema den Khoirao besonders nahestehen1).

Wie immer dem auch sei, ist es sicher, daß die Sema die Besiedlung ihres gegenwärtigen Wohngebietes damit begannen, daß sie durch das Tal des Dayang gegen Norden vorstießen. Schon am Anfange dieser Bewegung haben sie sich wie ein Keil zwischen die Rengma geschoben und den einen Teil von ihnen nach Westen und den anderen, die sogenannten nackten Rengma, nach Osten gedrängt. Bei ihrer weiteren Ausbreitung stießen sie bald auf die Ao, die sie aus ihren Dörfern vertrieben und allmählich immer weiter nach Norden schoben. Dieser Prozeß wurde erst durch das Eingreifen der Engländer zum Stillstand gebracht; ohne dieses hätten wohl bald auch die großen Aodörfer Longsa und Mokokchung den Angriffen der Sema nicht länger Stand halten können. Da diese nun im Norden den Weg gesperrt finden, aber infolge starker Volksvermehrung neues Land gewinnen müssen, haben sie sich in jüngster Zeit gegen Osten gewandt, und durch ihr Vordringen ähnlich wie früher bei den Rengma, die Sophemi-Sangtam und die Tukomi-Sangtam voneinander getrennt. Diese Kolonisation auf Kosten der Sangtam und auch der Yachumi, deren Dörfer langsam von den Sema absorbiert werden, dauert noch fort und wird, da sie sich auf einem nicht unter englischer Verwaltung stehenden Territorium abspielt, wohl noch nicht so bald ihr Ende finden<sup>2</sup>).

Mit Hilfe der Häuptlingsgenealogien, welche den großen Vorteil

Mit Hilfe der Häuptlingsgenealogien, welche den großen Vorteil haben, daß sie auch die Dörfer angeben, in denen die einzelnen Vorfahren herrschten, habe ich den Versuch gemacht, die Einwanderung der Sema zu datieren und bin zu dem Resultate gekommen, daß die ersten Kolonien im Tale des Dayang vor mindestens neun Generationen, also etwa 250 Jahren gegründet wurden<sup>3</sup>). Dies ist ungefähr dasselbe Minimaldatum,

welches Mills für die Wanderung der Lhota annimmt<sup>4</sup>).

Eine einheitliche Führung des Stammes haben die Sema ebensowenig wie alle übrigen Naga; doch ist das Gefühl für die Zusammengehörigkeit aller Sema vielleicht stärker entwickelt als bei den anderen Stämmen. Die politische Einheit ist das Dorf mit einem Häuptling an der Spitze, während dem Klan nur eine untergeordnete Bedeutung zukommt. Ihm obliegt infolge seines exogamen Charakters selbstverständlich auch hier die Regelung der Heiraten sowie die bestimmter Zeremonien. Es gibt heute zweiundzwanzig Klans, welche sich vor allem durch die ihren Angehörigen auferlegten Speiseverbote voneinander unterscheiden. dürfen z. B. die Asimi, Cheshalimi und Chishilimi die geflügelten Ameisen und eine Schwammart nicht essen, weil diese angeblich zugleich mit ihren Ahnherren aus der Erde kamen. Die Wotzami wieder töten und essen keinen Hulukaffen, weil sie glauben, es bestehe eine entfernte Blutsverwandtschaft zwischen ihnen und dem Huluk. Nach einer Auffassung verwandelte sich einmal ein Wotzami in einen Huluk, und alle Leute dieses Klans werden nach ihrem Tode Huluks, nach einer anderen Version wurde einst ein Huluk ein Mann und gründete den Wotzamiklan. Dies ist der einzige Klan mit einer ausgesprochenen totemistischen Erklärung seines Speisetabus. In den Ursprungssagen der anderen Klans sind keine totemistischen Züge zu finden; ihre Namen nehmen sie teilweise von ihren Gründern, teilweise von bestimmten Eigenschaften oder Ereignissen. Die Klans sind hier wie bei allen Naga streng patrilineal, Verwandtschaft

<sup>1)</sup> Hutton a. a. O. S. 6-8.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) A. a. O. S. 6-8.

<sup>&</sup>lt;sup>8)</sup> Vgl. Die Stammbäume a. a. O. zwischen S. 44 und 45.

<sup>4)</sup> Siehe oben S. 16.

in weiblicher Linie wird nicht gezählt. Die sehr häufige Erscheinung, daß sich zwei Klans verschiedener Stämme als identisch betrachten, glaubt Hutton in der Mehrzahl der Fälle durch die großen Vorteile, die dies für die Angehörigen beider Klans hat, erklären zu können. Denn wer von ihnen in ein fremdes Dorf kommt, ist dort der gastlichen Aufnahme durch die Leute des dem seinen korrespondierenden Klans ebenso sicher, als wenn er ihres Klans wäre. Infolge der Annehmlichkeiten einer solchen Verwandtschaft zweier Klans wird diese oft unter den nichtigsten Vor-

wänden behauptet und gerne zugegeben<sup>1</sup>). Die Stellung des Häuptlings wird uns am leichtesten klar, wenn wir und vor Augen halten, wie sich die Gründung eines Dorfes abspielt. In der Regel sammelt ein Häuptlingssohn seine Freunde, einige Familien aus dem Dorfe seines Vaters und eventuell einige "gescheiterte Existenzen", wie Diebe und Vagabunden, um sich und gründet in einem Gebiet, das entweder noch nicht besiedelt war oder aber durch erfolgreiche Kämpfe erobert wurde, ein neues Dorf. Den größten Teil des umliegenden Landes nimmt er für sich in Beschlag, einen kleineren überläßt er seinen Freunden und anderen Gefolgsleuten. Diese letzteren werden Müghemi genannt und stehen zu den Häuptlingen in einem Verhältnis, das man am besten als Hörigkeit bezeichnen kann. Sie erhalten von ihm jedes Jahr ein Stück des Landes, das er in Besitz genommen, zur Bebauung. Außerdem hat er die Verpflichtung, ihnen eine Frau zu verschaffen, wenn sie selbst den Brautpreis nicht zahlen können, in Zeiten der Not muß er sie verköstigen und überhaupt immer ihre Interessen schützen. In Anerkennung dieses Patronats nennt der Müghemi seinen Häuptling "Vater", leistet ihm Kriegsdienste und arbeitet etwa 10 bis 15 Tage im Jahre auf seinen Feldern. Kauft ein Häuptling einem seiner Untertanen eine Frau, so wird dieser ein Mitglied seines Klans und hat dieselben Tabus und Heiratsbeschränkungen zu beobachten, wie sein Häuptling. Schon daraus erklärt sich, daß in jedem Dorfe jener Klan der vorherrschende ist, dem der Häuptling angehört. Ein Müghemi darf ohne Erlaubnis seines Häuptlings dessen Dorf nicht verlassen; tut er es doch und siedelt sich in einem anderen Dorfe an, so konfisziert jener sein ganzes zurückgelassenes Eigentum. Das Hörigkeitsverhältnis vererbt sich vom Vater auf den Sohn. Müghemi ohne Söhne kann sein Eigentum nur an einen Verwandten vererben, der demselben Häuptling hörig ist, existiert ein solcher nicht, so fällt es an seinen Patronatsherrn<sup>2</sup>).

Neben den Verpflichtungen gegenüber seinen Müghemi, welche letzten Endes mehr privatrechtlicher Natur sind, hat der Häuptling auch eine Reihe offizieller Funktionen. Er ist der Führer im Kriege und hat allein oder nach Beratung mit den Dorfältesten alle Fragen der Beziehung zu den Nachbardörfern zu entscheiden und Rechtsstreitigkeiten zu schlichten. Ferner ist es an ihm, die Tage für die Gennas zu bestimmen und die Zeremonien zu leiten, eine Aufgabe, die bei den Angami dem Kemovo obliegt. Die einzelnen Akte des Rituals vollführt jedoch nicht der Häuptling, sondern ein Priester, der Awou, dessen Würde aber im Gegensatz zu der des Kemovo nicht erblich ist.

Der Rat der Ältesten setzt sich gewöhnlich aus den prominentesten Männern der einzelnen Klans zusammen. Sie werden vom Häuptling ernannt und helfen ihm bei der Verwaltung des Dorfes. Insbesondere verwendet er sie als Gesandte im Verkehr mit anderen Dörfern. Der Einfluß dieser Ratsherren (*Chochomi*) hängt ganz von der Persönlichkeit des Häuptlings ab, gewöhnlich ist er ein ziemlich geringer; doch kommt

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>) A. a. O. S. 121-135.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) A. a. O. S. 144-146.

es auch vor, daß sie den Häuptling praktisch völlig beherrschen. Ein dritter Machtfaktor in jedem Semadorfe sind die Verwandten des Häuptlings, die im Gegensatz zu den Müghemi, als dem gemeinen Volke, die Aristokratie bilden.

Beim Tod eines Häuptlings folgt ihm sein ältester Sohn im Amte, falls dieser noch kein eigenes Dorf gegründet hat, oder aber ein jüngerer Bruder, nach dessen Tod die Häuptlingsschaft aber doch wieder auf den ältesten Sohn des früheren Häuptlings übergeht. Überall dort, wo die Kolonisation zum Stillstand gebracht ist, sind die Rechtsverhältnisse der einzelnen Mitglieder der Häuptlingsfamilie, von denen jedes eine Anzahl

von Müghemi hat, sehr verwickelt<sup>1</sup>). Eine eigentümliche Einrichtung der Sema sind die Arbeitsverbände, Aluzhi, welche rein äußerlich eine gewisse Ähnlichkeit mit Altersklassen haben. Sie besorgen die Feldarbeit und stehen jeder unter einem Führer, der zu bestimmen hat, welche Felder jeweils in Angriff genommen werden. Bei den jungen Leuten bestehen sie aus Mädchen und Burschen. Sema tritt in seiner Jugend in solch einen Verband ein und bleibt darin gewöhnlich bis zu seinem Tode. Nur die Frauen verlassen bei der Heirat ihren ursprünglichen Verband und treten in einen für verheiratete Frauen und Witwen ein. Im allgemeinen setzt sich jeder Verband aus Leuten gleichen Alters zusammen<sup>2</sup>).

Eine Konzentrierung der unverheirateten Männer in Junggesellenhäusern gibt es dagegen nicht. Doch ist es wahrscheinlich, daß die Sema früher Morungs bauten, da noch heute in Zeiten der Not kleine Modelle von Morungs errichtet werden, vermutlich um die Geister zu versöhnen, die durch die Unterlassung einer alten Sitte, der Erbauung von Morungs, erzürnt waren3). Auch bei der Gründung eines neuen Dorfes wird solch ein Miniaturmorung gebaut. Die Zwecke des Junggesellenhauses erfüllt bei den Sema das Haus des Häuptlings, in dessen äußerem Raume die

jungen Burschen schlafen<sup>4</sup>).

Die Mädchen leben bis zu ihrer Verheiratung im Hause ihrer Eltern. Obwohl sie völlige Freiheit haben mit den jungen Männern ihres Aluzhi zur Feldarbeit zu gehen, herrscht doch nicht dieselbe sexuelle Ungebundenheit wie bei den meisten anderen Nagastämmen. Vielmehr sehen die Eltern schon deshalb darauf, ihre Töchter rein zu erhalten, weil ein Mädchen, das schon einmal eine Liaison gehabt hat, einen geringeren Braut-Die Ehen werden meist von den Eltern arrangiert, doch preis erzielt. wird kein Mädchen gegen ihren ausgesprochenen Willen verheiratet. Den ersten Schritt tut gewöhnlich der junge Mann, Häuptlingstöchter werden schon früh verlobt. Der Preis für die Braut schwankt, je nach dem Range ihrer Familie und ihren Eigenschaften, zwischen 20 und 500 Rupien, doch bringt sie in Form von Schmuck einen Teil dieses Wertes mit in die Ehe. Jeder Mann, der es sich leisten kann, hat mehrere Frauen, die sich meist gut miteinander vertragen. Scheidung ist einfach und kommt relativ

<sup>&</sup>lt;sup>1)</sup> A. a. O. S. 148—152; J. P. Mills, The Assam-Burma-Frontier, The Geogr. J. LXVII (1926) S. 293.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Hutton a. a. O. S. 152, 153. 3) Diese Deutung stützt sich auf die Tatsache, daß in ähnlicher Weise jene Semadörfer, welche ihre Befestigung aufgelassen haben, alle drei bis fünf Jahre einen kleinen Zaun errichten, um sich nicht wegen des Aufgebens ihrer alten Ge-

wohnheiten den Zorn eines Geistes zuzuziehen.

4) A. a. O. S. 37. — Die Bemerkung L. A. Waddels, daß es sowohl für die Burschen, wie für die Mädchen eigene Schlafhäuser gibt, beruht offenbar auf einer Verwechslung der Sema mit einem anderen Stamme, vielleicht den Ao. (The Tribes of the Brahmaputra Valley, J. Asiatic Soc. of Bengal LXIX (1900), III, S. 67.)

häufig vor. Begeht eine Frau Ehebruch, so hat ihr Gatte das Recht, sie zu verstoßen, ihr persönliches Eigentum zu behalten und den gezahlten Brautpreis zurückzufordern. Alles in allem ist die Stellung der Frau aber

eine gute und geachtete<sup>1</sup>).

Das Erbrecht der Sema ist sehr kompliziert. Alles bebaubare Land ist heute Privateigentum, und ein Kommunalbesitz an Grund und Boden existiert praktisch nicht mehr. Doch dürfen die Söhne eines Mannes seinen Grundbesitz nicht teilen, sondern bewirtschaften diesen so, daß jährlich jedem ein bestimmtes Stück zugewiesen wird. Erst die Enkel dürfen das Land unter sich aufteilen, wobei in der Regel die Familie des ältesten Sohnes am meisten bekommt. Unbewegliches Eigentum können Frauen nicht erben, von dem beweglichen erhält die Witwe ein Drittel; hatte der Verstorbene mehrere Frauen, so teilen sich diese in das Drittel. An Leute eines anderen Dorfes soll Grundbesitz nicht verkauft werden. Die Eigentumsverhältnisse der Sema sind heute durch einen großen Landmangel charakterisiert, der sich bei der starken Bevölkerungszunahme und der verminderten Ausbreitungsmöglichkeit stark fühlbar macht und stellenweise zur Aufgabe des Rodungsfeldbaues und zur Anlage von bewässerten Terrassenfeldern nach Art der Angami geführt hat2).

#### Die Naga von Manipur.

In den Bergen des Fürstentums Manipur wohnen eine Reihe von Nagastämmen, die wir, obwohl sie untereinander manche Verschiedenheiten aufweisen, hier in einem Abschnitte behandeln wollen. Die wichtigsten unter ihnen sind: die Tangkhul, Memi, Mao und Maram, Khoirao, Kabui und Quoireng. Die Memi und Maram stehen in enger kultureller Verbindung mit dem Angami. Sie bewohnen noch heute das Gebiet — nämlich die Gegend von Mao —, aus dem die Angami nach Norden gewandert sind. Gleich diesen halten sie den Stein Maikel für ihren Ausgangspunkt. Die Maram glauben von einem Paare abzustammen, das aus dem Westen kam und nach einer großen Flut von allen Menschen allein übrig blieb. Von seinen zwei Söhnen ging der ältere nach Katschar, während der jüngere das Dorf Maram gründete. Er hatte wieder vier Söhne, auf welche die vier Klans der Maram zurückgehen<sup>3</sup>).

Die Tangkhul rechnet Hutton<sup>4</sup>) zusammen mit den Ao und Sangtam zu der Zentralgruppe der Naga. Doch haben auch sie die Tradition von Auswanderern aus dem Dorfe (Mekroma) abzustammen, welche den Ao fremd ist. Das Zentrum ihrer Verbreitung soll das Dorf Hundung sein. Jedenfalls erheben sie keinen Anspruch darauf, als die ursprünglichen Einwohner ihres jetzigen Landes zu gelten. Vielfach kehrt die Erzählung wieder, sie hätten die Täler wegen der Hitze und der Mosquitos verlassen. Historisch belegt ist, daß die Tangkhul schon zu einer Zeit in Manipur angesiedelt waren, da das Kulturniveau ihrer jetzigen Herren, der Meithei, noch beträchtlich tiefer war als es heute ist. Zum erstenmal kommen sie

in den Chroniken von Manipur um das Jahr 1435 vor<sup>5</sup>).

Die Kabui sind ihrer eigenen Überlieferung zufolge von Süden eingewandert6). Heute sind sie verhältnismäßig seßhaft, da sie, wie Peal schreibt, "ungern ihr Dorf verlassen, nicht weil sie darin geboren sind, sondern weil darin die Gebeine ihrer Vorfahren ruhen, auf deren Grab-

A. a. O. S. 183-185
 A. a. O. S. 155-160.
 T. C. Hodson, The Naga Tribes of Manipur, London 1911, S. 13, 14. 4) Hutton, The Angami Nagas S. 351. 5) Hodson a. a. O. S. 8-11. 6) A. a. O. S. 14.

platten sie morgens und abends ihre Pfeife rauchen1)". Eine ähnliche Mitteilung machte Dalton, der die Anhänglichkeit der Kabuis - er nennt sie Koupuis - an ihre Dörfer ebenfalls auf die Heilighaltung der Gräber der Ahnen zurückführt<sup>2</sup>).

Die Quoireng behaupten früher weiter nordöstlich im Quellgebiet des Barak gewohnt zu haben, aus welcher Gegend sie von den Leuten

von Maram vertrieben worden sind<sup>3</sup>).

Wie bei den anderen Nagastämmen sind die Angelpunkte der politischen Organisationen das Dorf und der Klan. Dieser scheint jedoch keine so große selbständige Bedeutung zu haben, wie z. B. bei den Angami. Wenigstens hören wir nichts von Kämpfen der einzelnen Klans ein und desselben Dorfes untereinander. Die wichtigste Funktion des Klans ist die als exogame Einheit. In dem Memidorf Yemi (Liyai) sind vier Klans, von denen je zwei nicht untereinander heiraten dürfen. Die Leute selbst erklären dieses Verbot mit Verwandtschaft der zusammengehörigen Klans<sup>4</sup>). Diese Erscheinung erinnert an die früher vielleicht vorhandene Exogamie der beiden Kelhu der Angami. Auch in religiöser Beziehung spielen die Klans eine Rolle; ihre Angehörigen halten gemeinsame Gennas, und dem Oberhaupt des Klans obliegen gewisse kultische Pflichten. Kolonisten, die eigene Dörfer gegründet haben, halten den Zusammenhang mit den Klans des Mutterdorfes meist aufrecht und beobachten dieselben Heiratsbeschränkungen. Ein Ansatz zu einer Gruppierung mehrerer Dörfer zu einem Gebilde, das man einen Stamm nennen könnte, findet sich nur in religiöser Hinsicht. So erkennt ein großer Teil der Memidörfer die Autorität des Khullakpa von Mao an und hält dieselben Gennas<sup>5</sup>). Überhaupt geben die Speise-Tabus uns manchmal einen Aufschluß über die Stammeszugehörigkeit eines Naga; kein Tangkhul wird z. B. eine Ziege essen, während den Maram Schweinefleisch verboten ist. Zur Bildung größerer politischer Verbände ist es nur dort gekommen, wo ein mächtiges Dorf seine Nachbarn unterworfen und tributpflichtig gemacht hat 6).

Jedes Dorf hat einen Oberpriester, Khullakpa, welcher zugleich nominell die Stellung des Häuptlings einnimmt. Seine Autorität wurzelt jedoch im Religiösen, und sein weltlicher Einfluß wird einzig und allein von seinen persönlichen Fähigkeiten und seinem Reichtum bestimmt. Das Amt des Khullakpa ist erblich und gewöhnlich folgt ihm sein ältester Sohn. Dem Khullakpa gebührt ein Anteil an jedem auf der Jagd erbeuteten Wild, und außerdem wird ihm bei der Bestellung seiner Felder geholfen?). In den meisten Tangkhuldörfern gibt es neben dem Khullakpa noch einen anderen Würdenträger, den Khulpu<sup>8</sup>), der sowie jener das Haupt seines Klans ist, an der Spitze eines anderen Klans steht. In Maram und einem Dorfe der Khoirao (Kolya) gibt es zwei Khullakpa, den großen und den kleinen. Es wird dies damit erklärt, daß einst ein Häuptling zwei Söhne hatte, von denen der jüngere ein großer Krieger war und es durchsetzte,

auch Häuptling zu werden<sup>9</sup>).

<sup>1)</sup> Klemm, Ein Ausflug nach Banpara von S. E. Peal, Z. f. Ethn. Bd. 30

<sup>(1898)</sup> S. 294.

2) E. T. Dalton, Descriptive Ethnology of Bengal S. 51.

3) Hodson a. a. O. S. 14.

4) A. a. O. S. 73.

5) A. a. O. S. 83, 84.

6) A. a. O. S. 81, 82.

7) A. a. O. S. 99, 101, 102; Klemm a. a. O. S. 297, 298.

8) Hodson a. a. O. S. 79, 80. — Der Titel Khulpu soll "Ahnherr des Dorfes" bedeuten. Es erinnert dies an den Kemovo der Angami, der bekanntlich meist auch ein Nachkomme des Dorfgründers ist.

<sup>9)</sup> McCulloch, Colonel W., Account of the Valley of Munnipore. Selections from the Records of the Government of India, Foreign Department No. XXVII (1859) S. 66; Klemm a. a. O. S. 296.

Die Dörfer der Kabui haben sogar drei erbliche Ämter. Colonel W. McCulloch sagt von ihnen: "If the hereditary chief or Kool-lakpa be a man of wealth, he will be also a man of influence, but usually this is not the case, and who the head of the village is, would be difficult for a stranger to perceive. Before their subjugation to Munnipore, the most successful warrior would have been the most influential man in the village; now wealth and the faculty of speaking well, which doubtless in former days

had their influence, render their possessors leading1)." So wie der Khullakpa das religiöse Oberhaupt des Dorfes ist, so spielt in der Einzelfamilie der Vater des Hauses diese Rolle. Ihm obliegt der Kult der Hausgottheit und die Vollführung der Zeremonien bei allen Haushalt-Gennas. Wie bei allen Naga herrscht Vaterfolge, und die Frau muß aus einem anderen, als dem eigenen Klan genommen werden. Auch Ehen mit Mädchen aus dem Klan der Mutter werden nicht gerne gesehen. Polygamie ist nur bei den Tangkhul üblich, jedoch auch hier nur in beschränktem Maße. Bei den anderen Stämmen ist sie außerordentlich selten. Die jungen Leute sind bei der Eheschließung in der Regel ziemlich frei. Der Brautpreis ist verschieden hoch; bei den Kabui betrug er früher sieben Büffel und zahlreiche Waffen und Schmuckgegenstände. In manchen Fällen kann er auch durch eine Dienstleistung ersetzt werden<sup>2</sup>). Es ist noch nicht lange her, daß der Mann nicht in seinem eigenen Hause schlafen durfte, sondern die Nacht im Männerhause verbringen mußte. So gehen auch die Söhne, sobald sie etwas älter werden, nachts in das Junggesellenhaus und die Töchter in das Mädchenhaus. Infolgedessen ist die einzige ständige Bewohnerin des Familienhauses die Frau mit ihren kleinen Kindern<sup>3</sup>). Vor der Ehe unterliegt der Geschlechtsverkehr keinerlei Beschränkungen, um so strenger wird aber von der verheirateten Frau Treue verlangt. Polygamie ist erlaubt, aber nicht häufig.

Im allgemeinen herrscht Majoratsrecht, doch sind die jüngeren Söhne von der Erbfolge nicht gänzlich ausgeschlossen. Frauen können unbewegliches Eigentum nicht erben, doch haben Töchter und Witwen Anspruch auf Unterhalt. Bei den Tangkhul zwingt eine merkwürdige Sitte den Vater, bei der Heirat seines ältesten Sohnes diesem sein Haus und zwei Drittel seines Vermögens zu überlassen<sup>4</sup>). Zählt er unter die Würdenträger des Dorfes, so tritt nun sein Sohn an seine Stelle. Heiratet der zweite Sohn, so wiederholt sich dieser Vorgang, und die Eltern müssen wieder in ein anderes Haus übersiedeln<sup>5</sup>). Gewöhnlich werden sie schließlich von ihrem ältesten Sohn bei sich aufgenommen und bis an ihr Lebensende verpflegt. Dadurch, daß der Sohn eines Khullakpas bei seiner Verheiratung das Amt seines Vaters übernimmt, wird das Dorf immer von Männern in vollster geistiger und körperlicher Leistungsfähigkeit geleitet. Alle irgendwie nicht vollwertigen Personen sind von dem Amte des Khullakpa ausgeschlossen, und seine magische Kraft wird durch besondere Tabus

gegen jede Minderung geschützt6).

#### Die Ao-Naga.

Nördlich der Lhota und Sema, zwischen der vom Brahmaputra durchflossenen Ebene und dem Dikhufluß dehnt sich das Land der Ao aus; eines Nagastammes von über 30000 Köpfen, der von den bisher ge-

<sup>1)</sup> McCulloch a. a. O. S. 48.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Hodson a. a. O. S. 87—92. <sup>3</sup>) A. a. O. S. 70.

<sup>4)</sup> Klemm, a. a. O. S. 297. 5) McCulloch a. a. O. S. 69

McCulloch a. a. O. S. 68.
 Hodson a. a. O. S. 98—102.

schilderten Naga manche bedeutende Abweichungen zeigt<sup>1</sup>). Wie schon erwähnt2), war einst auch ein großer Teil des heutigen Gebietes der Lhota und Sema von Ao bewohnt gewesen, welche aber auf die Dauer dem Nachdrängen dieser kräftigeren Völker nicht Stand halten konnten und ohne die Okkupation des Landes durch die Engländer im Jahre 1889 wohl auch jetzt noch immer wieder zur Preisgabe weiterer Dörfer gezwungen

Die Frage der Herkunft ist bei den Ao noch viel schwieriger zu lösen, als bei den meisten anderen Nagastämmen. Sie sind offenbar kein einheitliches Volk, sondern setzen sich aus mehreren Komponenten zusammen, von denen vielleicht jede einen ganz verschiedenen Ursprung hat. Doch erscheint es ratsam, ehe wir die Möglichkeit verschiedener Einwanderungsschichten ins Auge fassen, erst näher auf die innere Struktur des Stammes

Unter den Ao gibt es drei Gruppen, die Chongli, Mongsen und Changki, welche stark voneinander abweichende Dialekte sprechen. Die Mehrzahl der Dörfer ist nur von Leuten einer Sprachgruppe bewohnt, in anderen aber leben in einem Khel Chongli und in einem Mongsen. Jedes Khel versteht die Sprache des anderen, spricht aber seine eigene. Eine Mongsenfrau, die an einen Chonglimann verheiratet ist, spricht mit ihrem Gatten Mongsen, mit ihrem Kinde aber Chongli, weil diese in der Sprache ihres Vaters erzogen werden müssen. Selbstverständlich führt dies oft zu Mißverständnissen, und es besteht in gemischtsprachigen Dörfern die Ten-

denz, eine der beiden Sprachen aufzugeben<sup>3</sup>).

Der Unterschied zwischen Chongli und Mongsen und Changki ist ziemlich bedeutend, so daß die Kenntnis der einen Sprache nicht ohne weiteres ermöglicht, die anderen zu verstehen. Gelegentlich erstreckt sich nämlich die Verschiedenheit nicht nur auf Präfixe und Suffixe, sondern auch auf die Wurzeln der Worte. So heißt z. B. Sonne auf Chongli tsungi, auf Mongsen anü und auf Changki cheni. Jedenfalls sind aber Mongsen und Changki enger verwandt, als jedes von ihnen mit Chongli<sup>4</sup>). Sowohl die Chongli als auch die Mongsengruppe zerfällt in drei Phratrien, und jede von diesen ist wieder in eine Reihe von Klans unterteilt. Die Phratrien, und daher natürlich auch die Klans, sind streng exogam. Bei den Chongli ist es ganz klar, zu welcher Phratrie jeder Klan gehört, wogegen die Mongsen vielfach schwanken, welchen Phratrien die einzelnen Klans zugerechnet werden müssen. Sie haben auch keine eigenen Namen für die Phratrien, sondern verwenden die Chonglibezeichnungen. Die Changkigruppe endlich hat überhaupt keine Phratrien, sondern nur eine Anzahl Klans, deren vier jedoch auch nicht untereinander heiraten dürfen, gleich als ob sie in einer Phratrie zusammengefaßt wären<sup>5</sup>).

Alle Klans behaupten, daß ihre Ähnherren bei Lungterok aus der Erde gekommen seien. Die Stelle ist jetzt noch durch sechs große Steine gekennzeichnet und liegt am rechten Ufer des Dikhu, nahe dem jetzigen Sangtamdorfe Chongliyimti<sup>6</sup>). Neben dieser, gleichsam offiziellen Ursprungssage gibt es auch noch andere Mythen über die Abstammung der einzelnen Klans, welche aber von ihren Mitgliedern nicht gerne gehört werden, da es als Schande gilt, seine Abkunft nicht von den bei Lungterok

<sup>1)</sup> J. P. Mills, The Ao Nagas, London 1926, S. 4.
2) Siehe oben S. 16, 21.
3) A. a. O. S. 2—3; J. H. Hutton, The Angami-Nagas S. 372—373.
4) Mills a. a. O. S. 332—333.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>) A. a. O. S. 13-26. 6) A. a. O. S. 6.; W. C. Smith, The Ao Naga Tribe of Assam, London 1925, S. 171-173.

der Erde entstiegenen Leuten herleiten zu können. Der einzige Chongliklan, bei dem es strittig ist, welcher Phratrie er angehört, ist der Wozükamrklan. Von ihm wird folgende Geschichte erzählt: Eine Frau saß einst webend vor ihrem Hause, als ein Nashornvogel eine Schwanzfeder in ihren Schoß fallen ließ. Sie steckte diese in ihren Lendenschurz und wurde von ihr schwanger. Der Sohn, den sie gebar, hieß Pontang und wurde der Ahnherr des Wozükamrklans, dessen Angehörige den Nashornvogel nicht töten und einen toten nicht einmal sehen, geschweige denn berühren dürfen. Die Tatsache, daß der Klan keinen "richtigen Vater" hat, sondern letzten Endes von einem Nashornvogel abstammt1), soll es schwierig machen, ihn einer Phratrie zuzuzählen. Ein anderer Klan leitet seinen Ursprung von einem Hunde her, der sich in einen Mensch verwandelte; ein Mongsenklan wieder von einem Fische. Mehrere Klans der Mongsen endigen auf die Silbe char, welche mit "Esser" oder mit "Klanabkömm-' übersetzt werden kann.

Mills ist der Ansicht, daß die letztere Bedeutung die ursprünglichere ist, während Hutton die Vermutung ausspricht, char heiße sowohl "Klan" wie "Esser", und das "Esser" beziehe sich auf das zeremonielle Essen des Totemtiers. Jedenfalls gibt es so einen "Spatzenklan", einen "Wurmklan", aber auch einen "Steinklan" und einen "Sonnenklan". Letzterer, der Anicharklan, soll von einer Frau abstammen, die einst in der Sonne Reis trocknete und ohnmächtig wurde. Als sie wieder zu sich kam, merkte sie, daß sie von der Sonne empfangen hatte 2). Die Frage, ob wir diese Klans als totemistisch betrachten können, habe ich schon anderwärts aufgeworfen3), von den Changki sind keine Ursprungsmythen bekannt, doch soll die Zahl der Klans, die nach Pflanzen und Tieren benannt sind, auffallend groß sein. Bemerkenswert ist die Außerung Mills: "One is tempted to say, looking at the three groups of the Chongli, Mongsen and Changki, that as the strictness of the diversion into phratries decreases

so the proportion of totemistic names increases 4)."

Kehren wir jetzt aber zur Geschichte des Aostammes zurück. Wie schon erwähnt, weisen die Ursprungsmythen der meisten Klans in die Gegend von Lungterok, westlich des Dikhuflusses, und tatsächlich scheint auch die Einwanderung der eigentlichen Ao aus dieser Richtung erfolgt zu sein. Aus zahlreichen Traditionen geht aber hervor, daß die Besiedlung ihres heutigen Wohngebietes nicht kampflos vor sich ging, sondern sie hier auf eine Bevölkerung stießen, die sie teilweise verdrängten oder aufrieben, teilweise aber auch in sich aufnahmen. Wir wollen diese Bevölkerung, welche heute noch eine unbekannte Größe darstellt, vorläufig Prä-Ao nennen. Die Ao selbst bezeichnen sie mit drei verschiedenen Namen. So kamen sie nach Überschreitung des Dikhu mit Leuten in Berührung, die sie Isangvongr nannten. Diese wohnten in Yongvimti, wanderten aber nach einer Zeit nordwärts und sollen jetzt einen Teil der Bevölkerung des Konyakdorfes Tamlu bilden. Andere Sagen erzählen, von Kämpfen mit den Nokrangr, welche schließlich besiegt wurden und zum einen Teil den Brahmaputra überschritten und sich in den Nordassambergen ansiedelten, wo sie sich mit den Dafla vermischten, zum anderen Teil aber im Gebiete der Konyak Zuflucht suchten. Ganz ähnlich war das Schicksal eines dritten Stammes, den Molungr, und Mills vermutet wahrscheinlich mit Recht, daß wir in all diesen Prä-Ao nichts anderes

Mills a. a. O. S. 14; P. M. Molz, Ein Besuch bei den Ao-Nagas in Assam, Anthropos IV (1909) S. 56.
 Mills, a. a. O. S. 21—25.

i) Zur Frage der Kulturbeziehungen zwischen Assam und Südsee, Anthropos XXIV S. 1100-1103. 4) Mills a. a. O. S. 7—11.

zu sehen haben, als ein Volk, das den Konyak nahesteht oder sogar mit ihnen identisch ist1). Dafür spricht, daß von den Nokrangr erzählt wird, sie hätten ihr Haar auf beiden Seiten des Kopfes geschoren, so wie es heute noch die Konyak tun2). Auch sollen sowohl die Nokrangr als auch die Molungr Töpfer gewesen sein, letztere obendrein auch berühmte Schmiede. Nun sind dies beides Fertigkeiten der Konyak, während für die Ao Töpferei tabu ist und ihnen Metallverarbeitung noch bis vor wenigen Generationen

unbekannt war3).

Am stärksten scheint sich das Prä-Ao-(Konyak-?) Element in den Changki erhalten zu haben, welche offenbar einer älteren Schicht als die Chongli und Mongsen angehören. Es gibt heute nur mehr wenige reine Changkidörfer, doch waren zahlreiche Siedlungsplätze, auf denen jetzt Mongsen- oder Chonglidörfer stehen, ehemals von Changki bewohnt. Von diesen weisen auch die meisten Kulturbeziehungen zu den Konyak. So ist den Changki allein unter allen Ao die Töpferei erlaubt, und sie sollen früher als einzige Bekleidung Gürtel aus Zuckerrohr getragen haben, wie sie bei den Konyakmännern heute noch üblich sind4). Wie schon erwähnt, fehlt den Changki auch die Einteilung in Phratrien, die für die Chongli so typisch ist. Die Mongsen, welche die Phratrien, wie schon die Namen anzeigen, wohl von den Chongli übernommen haben, nehmen eine mittlere Stellung ein. Die Prä-Ao-Komponente ist bei ihnen nicht so ausgeprägt wie bei den Changki, aber doch noch deutlich erkennbar. Den reinsten Aotyp stellen die Chongli dar, die sprachlich wie kulturell immer mehr dem ganzen Gebiete ihr Gepräge aufdrücken. Doch haben auch sie Teile der früheren Einwohner in sich aufgenommen. Als ein Zeichen dafür dürfen wir die Tatsache ansehen, daß die Konyak die Leute der Chami-Phratrie der Ao, die unter den drei Phratrien am wenigsten geachtet ist, "Noklang" nennen, mit welchem Namen sie auch jene Klans in ihrem eigenen Lande bezeichnen, die aus Flüchtlingen aus dem Aogebiete bestehen. Wie oben gezeigt, sind diese Flüchtlinge aber eben die Prä-Ao, welche vielfach von den Ao "Nokrangr" oder "Noklang" genannt wurden, woraus wir wohl schließen dürfen, daß die Chami-Phratrie der Ao ursprünglich überwiegend aus den assimilierten früheren Bewohnern des Landes bestand<sup>5</sup>). Daß die Chongli tatsächlich die letzte Einwanderungswelle darstellen, ist, da wir die Einfallsrichtung kennen, aus der Verteilung der Dörfer leicht zu erkennen. Auch Hutton bringt die Mongsen mit den Konyak, die Chongli aber mit den Sema, Kuki und Manipuri in Verbindung<sup>6</sup>).

An einer anderen Stelle<sup>7</sup>) bemerkt er, daß ein Teil der Ao ihren Ur-

sprung in den Ebenen des Nordwestens suchen, wofür ich zwar keine anderen Belege gefunden habe, was aber auch für die große Komplexität

der Ao sprechen würde.

Obwohl die Ao ein ziemlich ausgeprägtes Stammesgefühl haben, waren sie doch niemals politisch geeinigt, sondern jedes Dorf steht für sich und schließt sich nur im Falle eines Krieges mit seinen Nachbardörfern zu losen Verbänden zusammen. Innerhalb des Dorfes haben die einzelnen Khels wohl eine eigene Verwaltung, doch halten sie die großen Gennas gemeinsam, und im Kriege bildet das Dorf ein geschlossenes Ganzes8).

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 7—11.
2) Hutton, Diaries of two tours in the unadministred Area East of the Naga-Hills, Mem. As. Soc. Beng. Vol. XI (1929) S. 9 (vgl. Taf. 1 Abb. 4, 5, Taf. 2 Abb. 4).
3) Mills a. a. O. S. 94, 97.
4) Mills a. a. O. S. 11; Hutton a. a. O. S. 32 (Taf. 3, Abt. 4).

b) Mills a. a. O. S. 13. 6) Hutton, Introduction zu Smith, The Ao Naga Tribe of Assam S. XI.
7) Introduction zu Mills, The Lhota Nagas S. XVIII.
8) Mills, The Ao-Nagas S. 176; Smith a. a. O. S. 51.

Die Grundlage des sozialen Lebens ist das System der Altersklassen. Alle drei Jahre tritt eine Gruppe ungefähr gleichaltriger Knaben, meist zwischen 12 und 14, in das Morung ein und bildet hier die unterste Altersklasse. In dieser müssen die Burschen alle niedrigen Arbeiten verrichten, bis sie nach drei Jahren in eine höhere Klasse aufsteigen und Neueingetretene ihre Stellung einnehmen. Sie werden nun durch drei Jahre zu Botengängen und anderen öffentlichen Diensten verwendet; gegen Ende dieser Zeit dürfen sie heiraten und müssen dann nicht mehr im Junggesellenhaus schlafen. In den folgenden Altersklassen, deren Zahl bei den Chongli, Mongsen und Changki nicht gleich ist, werden sie Morungleiter, Klanführer, später Ratsherren und in manchen Fällen Priester. Am ausgebildetsten findet man dieses System bei den Changki, wo es zehn Altersklassen mit genau geregelten Rechten und Pflichten gibt. Da nun die Changki die älteste Schicht der Ao darstellen, bei keinem anderen Nagastamme aber Altersklassen in dieser Form vorkommen, erscheint es wahrscheinlich, daß diese überhaupt einer sehr frühen Schicht angehören. Über die große Bedeutung der Junggesellenhäuser bei den Ao sowie ihre Degeneration als Folge der Pax Britannica habe ich schon an anderer Stelle<sup>1</sup>) gesprochen; es bleibt hier nachzutragen, daß die Knaben beim Eintritt in das Morung früher allerlei Tapferkeitsproben zu bestehen hatten. So wurden sie beispielsweise über ein Feuer gehalten oder nachts allein in den Wald geschickt. Durchschnittlich hat jedes Khel eines Dorfes 2-3 Morungs, und jedes von ihnen bildet einen selbständigen Organismus, auf den kein Außenstehender einen Einfluß hat. Sobald ein Mann in die Altersklasse der Klanführer aufrückt, löst er alle Verbindungen mit seinem Morung<sup>2</sup>).

Bei den Changki obliegt die Verwaltung des Dorfes und die Rechtsprechung der Altersklasse den Ratsherren, welche aber immer nur drei Jahre im Amte bleiben. Während dieser Zeit erhalten sie die größten Anteile an dem Fleische von Tieren, die geopfert oder als Strafen gezahlt wurden. Die Männer der nächsten zwei Altersklassen nehmen nur eine beratende Stellung ein, und nur ganz wenige von ihnen werden im hohen Alter

Priester<sup>3</sup>).

Auf einem etwas anderen System beruht die Verwaltung der Chonglidörfer. Die Amtszeit der Ratsherren (Tatar) ist hier 25—30 Jahre. Der Dorfrat setzt sich aus zahlreichen Körperschaften zusammen, deren es in jedem Khel mehrere gibt, und berät nur wichtige Dinge gemeinsam. Die einzelnen Ratsherren werden von jenen Klans gewählt, welche sie vertreten. Ihre Zahl schwankt in den verschiedenen Dörfern zwischen 25 und 80. Nach Ablauf ihrer Amtsperiode tritt jede Körperschaft als Gesamtheit zurück, und niemand kann ein zweites Mal zum Ratsherrn bestimmt werden. Da diese Würde aber mit vielen Vorteilen, insbesondere bei der Fleischverteilung verbunden ist, wenden die alten Männer in der Regel alle Mittel an, um den Rücktritt des Rates hinauszuschieben, während die nachdrängende Jugend wieder versucht, ihn zu beschleunigen. Infolge dieser Konflikte ist auch die Amtsperiode des Rates in den einzelnen Dörfern und Khels eine ungleich lange. Die Funktionen der einzelnen Mitglieder des Rates sind verschiedene, doch würde es zu weit führen auf dieses außerordentliche komplizierte System näher einzugehen. In jeder Körperschaft führt ein Mann, der Ungr, den Vorsitz; in seinem Hause werden die Versammlungen

<sup>1)</sup> Das Junggesellenhaus im westlichen Hinterindien, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik I (1930) S. 334.

<sup>2)</sup> Mills a. a. O. S. 177—181; Smith a. a. O. S. 57; L. A. Waddel, The Tribes of the Brahmaputra Valley, J. Asiatic Soc. of Bengal LXIX (1900), III S. 27, 28.

3) Mills a. a. O. S. 178.

abgehalten, und er erhält den Kopf der Opfertiere. Dieser Ungr soll womöglich dem Pongewi- oder Yimsungrklan zumindest aber der Pongen-Phratrie angehören, welche unter den drei Phratrien den ersten Platz einnimmt. In diesem Sinne ist wohl auch zu verstehen, wenn Smith schreibt, die Würde des Tatar-Ungr sei in einem bestimmten Klane erblich. Dies hat aber mit einem eigentlichen Erbhäuptling durchaus nichts zu tun, und es wird immer wieder der streng demokratische Charakter der Gesellschaftsordnung aller Ao betont. Ist die Amtsperiode des Rates abgelaufen, so sinken seine Mitglieder wieder zu völliger Bedeutungslosigkeit herab und müssen nun als Priester die unangenehme Arbeit des Bestattens der Leichen auf Plattformen verrichten.

Ahnlich ist die Verfassung der Mongsen, doch ist hier die Amtszeit der Ratsherren nicht beschränkt, sondern wer als solcher gewählt ist, bleibt es bis er stirbt oder Priester wird. Die vier ältesten Männer jedes Klans innerhalb des Dorfes sind die Klanpriester. Ihnen gebühret eine Keule

von jedem im Klane geopferten Tiere<sup>1</sup>).

Bei der unter den Ao herrschenden Demokratie und prinzipiellen Gleichberechtigung aller Stammesgenossen mutet es merkwürdig an, daß bei ihnen bis vor kurzem die Sklaverei blühte. Und zwar waren die Sklaven keineswegs immer Kriegsgefangene oder von den Nachbarstämmen gekaufte, sondern auch Aoleute, die ihre Schulden nicht zahlen konnten, wurden in die Sklaverei verkauft, oder was noch erstaunlicher ist, verkauften ihre Kinder als Sklaven, um sich auf diese Weise Geld zu verschaffen. Allerdings war die Behandlung der Sklaven meist eine gute, doch verlor ein Sklave all seine Klanrechte und gehörte in gewissem Sinne dem Klan seines Herrn an2).

Das Familienleben der Ao ist im wesentlichen nicht viel anders als das der meisten anderen Nagastämme, mit Ausnahme der Sema. Die Mädchen haben vor der Ehe die denkbar größte Freiheit, sie schlafen von der Zeit der Pubertät an zu dreien und vieren in eigenen Häusern, wo sie des Nachts von ihren Liebhabern besucht werden<sup>3</sup>). Da die Ao ziemlich spät heiraten4), die Männer etwa mit dreißig, die Frauen mit 20, tritt kaum ein Mädchen in die Ehe, das nicht schon eine Reihe von Liebhabern gehabt hat. Die Gebote der Klanexogamie werden aber auch in diesen Verbindungen streng geachtet. Da uneheliche Kinder jedoch selten sind, erscheint es, wie schon Davis<sup>5</sup>) bemerkt, kaum zweifelhaft, daß die Mädchen immer wieder Abortus bewirken. Auch beim Eingehen der Ehen widersetzen sich die Eltern nur selten den Wünschen ihrer Kinder. Während der Verlobungszeit erweist der Bräutigam der Familie der Braut kleine Aufmerksamkeiten. Der Brautpreis ist in der Regel nicht groß. Bei den Mongsen arbeitet der Bräutigam einen Monat lang im Hause der Eltern der Braut, und diese dafür in seinem Hause. Die Ehen der Ao sind außerordentlich lockere, und man sieht selten einen Mann oder eine Frau mittleren Alters, die nicht schon mehrmals verheiratet waren, doch sollen die meisten Leute nach einigen Versuchen einen Gefährten fürs Leben finden. Polygamie kommt nicht vor. Die Männer sind ihren Frauen nur in den wenigsten Fällen treu, gewöhnlich unterhalten sie Beziehungen zu anderen, gerade freien Frauen und besuchen die Schlafhäuser der Mädchen<sup>6</sup>). Wir werden wohl nicht

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 181—185.
2) A. a. O. S. 210, 211; Smith a. a. O. S. 54.
3) Mills a. a. O. S. 212; Smith a. a. O. S. 57; Molz a. a. O. S. 62.
4) Mills a. a. O. S. 270. — In jüngster Zeit wird früher geheiratet, doch erregt dies das Mißfallen der älteren Männer des Dorfes.

<sup>&</sup>lt;sup>b</sup>) Census of India (1891), Assam, Vol. I S. 250. <sup>c</sup>) Mills a. a. O. S. 212, 213; Smith a. a. O. S. 56.

fehl gehen, wenn wir den Rückgang der Aomacht zum Teil den Auswirkungen dieser chaotischen sexuellen Verhältnisse auf die Bevölkerungs-

bewegung zuschreiben.

Die Stellung der Frau ist gut, ja besser als bei den anderen Nagastämmen. Das geht schon daraus hervor, daß sie Grund und Boden besitzen und frei darüber verfügen kann. Erben kann sie ihn allerdings nicht, doch findet ein Mann, der keine Söhne, aber eine Tochter hat, meist den Ausweg, daß er dieser seinen Landbesitz schon zu seinen Lebzeiten gegen eine nominelle Zahlung überläßt. Sonst geht bei seinem Tode das gesamte Eigentum an seine nächsten männlichen Verwandten. Sind Söhne da, so erben alle gleich viel. Die Witwe erhält genug, um davon leben zu können¹).

Heute ist fast alles Land Privateigentum, doch gab es früher, so wie jetzt noch bei den Lhota, Dorf und Klanland. Gegenwärtig besteht dieses meist nur mehr aus unbebaubaren Gründen. Bekommt ein Klan von einem seiner Angehörigen, der ohne Erben stirbt, einen Besitz an Land, so wird dieses jetzt bald aufgeteilt. Das Grundeigentum eines Morungs besteht nie aus Feldern, sondern immer nur aus Wald. Eigentümliche Rechtsverhältnisse treten dann ein, wenn jemand einen anderen bittet, auf seinem Grund Bambus pflanzen zu dürfen. Der Bambus gehört dann einem anderen, als der Boden, worauf er steht; ein Fall, der uns aus anderen Erdgebieten, so der Südsee, ja wohlbekannt ist. Alles bewegliche Eigentum gehört in der Regel nur einzelnen Personen<sup>2</sup>).

#### Die Konyak-Naga.

Nordöstlich des Landes der Ao, in den Bergen zwischen den Flüssen Dikhu und Disang leben die Konyak, ein noch wenig erforschter Nagastamm, der gegenüber allen bisher behandelten Stämmen viele Besonderheiten aufweist. Wir haben schon oben 3) gesehen, daß vermutlich auch das heute von den Ao besiedelte Gebiet einst von einer Konyakbevölkerung bewohnt war, die von den Ao teils absorbiert, teils über den Dikhu getrieben wurde. Über ihre Herkunft wissen wir sehr wenig. Nach Peal sind alle Konyak von dem Dorfe Changnu ausgegangen; an den Namen der Dörfer, bei denen das Suffix nu alt, sa aber neu bedeutet, könne man ihre Ausbreitung in nordöstlicher Richtung noch gut verfolgen. Gemäß einer Chronologie nach Generationen wurde Changnu spätestens im 14. Jahrhundert gegründet4), zu einer Zeit also, die weit vor den großen Wanderungen der anderen Nagastämme liegt. Es überrascht uns dies nicht, da der Kultur der Konyak viel mehr altertümliche Elemente eigen sind, als beispielsweise jener der Lhota oder Angami. Jedoch sind auch sie nicht die Ureinwohner des Landes, sondern ihre Traditionen erzählen davon, daß sie vor langer Zeit ein Volk aus den Bergen in die Ebene getrieben haben, das Mopia genannt wurde. Noch heute kann man die Stellen sehen, auf denen die Dörfer dieses Mopia standen und die aus abergläubischen Motiven nicht bebaut Tief in das Gestein getretene Pfade führen von diesen Dörfern werden. zu den Quellen und zeugen von jahrhundertelanger Besiedlung. Aber auch über diese Rasse hinaus spricht die Überlieferung, von einer noch früheren Bevölkerung, den Mainak nok oder Affenleuten, deren Steinwerkzeuge, Pfeil- und Lanzenspitzen noch heute gelegentlich gefunden, von den Naga aber nicht berührt werden<sup>5</sup>). Leider wurden diese Angaben Peals bis jetzt

<sup>1)</sup> Mills a. a. O. S. 189, 190.

i) A. a. O. S. 187—189.

<sup>3)</sup> S. 28f.

<sup>4)</sup> S. E. Peal, Fading Histories, J. Asiatic Soc. of Bengal LXIII (1894) S. 14—16. b) A. a. O. S. 16, 17.

noch nicht kontrolliert, doch zeigt gerade die letztere Meldung von welch eminentem Interesse eine archäologische Untersuchung des Gebietes wäre. Ohne eine solche ist es unmöglich, über diese Prä-Konyakbevölkerung etwas auszusagen. Vielleicht ist sie für die unter den Konyak häufig vorkommenden negroiden Typen verantwortlich zu machen. Hutton berichtet von seiner Expedition zu den Konyak, daß der kraushaarige, negroide Typ in manchen Dörfern vorwiegt; bemerkt aber, daß bei den meisten Naga krauses Haar als höchst verächtlich und lächerlich gilt<sup>1</sup>), was begreiflich wäre, wenn es als Charakteristikum einer anderen, unterworfenen Bevölkerung gälte. Die Erzählungen von einem "Affenvolk" und seinen steinernen Pfeilspitzen, läßt möglich erscheinen, daß hier die Erinnerung an ein mit Bogen bewaffnetes schweifendes Jäger- und Sammlervolk durchschimmert, welches selbst längst zwischen höher entwickelten Völkern zerrieben wurde. Peal<sup>2</sup>) glaubte übrigens, daß in den Konyak auch ein austroasiatisches Element fortlebt, und Hutton<sup>3</sup>) hat sich dieser Meinung angeschlossen. Am auffallendsten ist wohl das Vorkommen von Schulterbeilen, die heute freilich aus Eisen sind, aber wohl direkt auf das steinerne Schulterbeil der Austroasiaten zurückgehen. Auf die anderen Beziehungen zu austroasiatischen Völkern, die in ziemlich großer Zahl zu bestehen scheinen, kann hier

aus Raumgründen nicht näher eingegangen werden.

Unter den südlichsten Konyaks, das sind jene, die unmittelbar den Ao benachbart sind, kann man zwei Gruppen, die Tenduh und die Tenkoh unterscheiden. Sie weisen gewisse Verschiedenheiten in der Sprache und in den Tatauierungsmustern auf, leben aber, ähnlich den Sprachgruppen der Angami, in denselben Dörfern nebeneinander. Außer dieser Scheidung soll es auch noch eine Teilung des Stammes in drei soziale Untergruppen geben, von denen die erste, der Angklan, die erblichen Häuptlinge stellt, soweit solche in den einzelnen Dörfern vorhanden sind<sup>4</sup>). Nach Hutton<sup>5</sup>) hat nur die Tenduhgruppe Häuptlinge, doch erscheint diese Nachricht nirgends bestätigt. Sicher ist aber, daß einige Dörfer, so z. B. Yonghong und Angfang, keine Häuptlinge oder sonstige Autoritätspersonen haben<sup>6</sup>). Allerdings liegen diese nahe an der Grenze gegen die Phom, und mögen von ihnen beeinflußt sein. In den meisten Dörfern ist aber die Macht des Häuptlings, Ang, eine große, ja vielleicht unbeschränkte. Es erscheint bei den Konyak die religiöse Seite des Häuptlingstums besonders stark entwickelt und die Person des Ang, der zugleich Priester ist, gilt ähnlich wie bei den Maori- oder Samoahäuptlingen, als sakrosankt?). Abweichend von den herrschenden Exogamiegesetzen ist der Angklan endogam; nur wer sowohl väterlicher wie mütterlicherseits von reinem Angblute ist, kann Häuptling werden8). Die äußeren Zeichen der Würde des Ang sind die Steinsitze und hölzernen Throne, die von niemand anderem als dem Häuptling benützt werden dürfen. In Wangla werden die in den Steinsitz des Ang

J. H. Hutton, Diaries of two tours in the unadministred Area East of the Naga Hills, Mem. As. Soc. Beng. XI (1929) S. 10, 17.
 Peal, On some traces of the Kol-Mon-Anam in the Eastern Naga-Hills,

J. Asiatic Soc. of Bengal LXV (1896), Part. III, S. 20.

3) Hutton, Introduction zu W. C. Smith, The Ao-Naga Tribe of Assam S. XII.

<sup>4)</sup> Hutton, The Angami-Nagas S. 385; Introduction zu Mills, The Lhota-Nagas S. XXXI.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>) A. a. O. S. XXXIII.

<sup>6)</sup> Hutton, Diaries of two tours . . . S. 26, 28.

<sup>7)</sup> A. a. O. S. 42; Hutton, Introduction to Smith, The Ao-Naga Tribe

<sup>8)</sup> Mills, The Assam-Burma Frontier, The Geogr. J. LXVII (1926) S. 297; Hutton, Indroduction zu Mills, The Lhota-Nagas, S. XXXI.

eingemeißelten Figuren einem mythischen Ahnherrn zugeschrieben und sollen von hohem Alter sein 1). Auf die Ähnlichkeit der Häuptlingsthrone der Konyaknaga mit den Steinsitzen auf Nias hat schon v. Heine-Geldern hingewiesen<sup>2</sup>). Die Häuser der Häuptlinge sind mancherorts von gewaltiger Größe, so berichtet Hutton von einem das 130 Schritt lang war und dessen

Firstbaum von 27 Pfosten getragen wurde<sup>3</sup>).

In einem gewissen Gegensatze zu dem Gesagten steht die Bemerkung Mills, ,,that among the Konyaks, the power lies with, and decisions are taken by the young men, acting by morungs4)". Doch mag dies aus dem Umstande erklärbar sein, daß Mills nur die den Ao benachbarten Konyak kannte. Die Morungs sind allerdings auch dort, wo ein Häuptlingtum besteht, von gewisser Bedeutung, so wird z. B. in Wangla im Junggesellenhaus die Bahre aufbewahrt, auf welche die toten Häuptlinge gelegt werden, und wenn ein Ang stirbt, werden alle Schädel aus seinem Hause in das Morung gebracht. In Chi werden alle von den Bewohnern des Dorfes erbeuteten Köpfe der Sammlung des Häuptlings einverleibt, mit Ausnahme jener, die von Mitgliedern des Angklans erjagt wurden. Diese dürfen sie in ihren eigenen Häusern aufhängen<sup>5</sup>). Daß überhaupt die Vormachtstellung des Häuptlings nicht überall gleich groß ist, geht aus folgender Anmerkung Huttons hervor: "In some cases the Ang has really no political influence at all, and seems to be kept as a sort of ,fetish' rather than anything else. Thus Kamahu in 1920, having never had an Ang, obtained one from Wanching, because it was good to have one 6. " Ist in einem Dorfe der Häuptlingsklan ausgestorben, so muß es von einem anderen Dorfe einen Ang erbitten. Auf diese Weise erhielt z. B. Rusa von Yanu (Yansa) einen Häuptling und ist seither in Kriegen mit Yanu verbündet?). Die Häuptlinge sind nicht immer vollkommen unabhängig, sondern stehen manchmal unter der Oberherrschaft eines mächtigeren<sup>8</sup>).

Über die Klaneinteilung der Konyak wissen wir so gut wie nichts, nur gelegentlich erwähnt Huttons, in einem Dorfe fünf Klans gefunden zu haben. von denen drei einem bestimmten Nachbardorfe freundlich und zwei ihm feindlich waren. Ebenso im Dunkeln liegt noch das übrige soziale Leben. Gerade bei den Konyak empfindet man das Fehlen einer Monographie oder sonstigen umfassenden Darstellung als bedauerlichen Mangel, da sie unter allen Nagastämmen die eigenartigste und vielleicht altertümlichste Kultur besitzen. Ist doch beispielsweise das Hauptnahrungsmittel der Konyak nicht der Reis, sondern der Taro<sup>9</sup>), was an eine Herkunft aus dem Süden denken läßt. Eine Analyse der Konyakkultur nach kulturhistorischen Gesichtspunkten wäre gewiß sehr reizvoll, erscheint aber, solange nicht

mehr und genaueres Material vorliegt, ziemlich aussichtslos.

#### Die östlichen Nagastämme.

Mit den behandelten Stämmen ist die Reihe der Naga noch nicht zu Ende, doch sind die sich im Osten an die Sema und Ao anschließenden Stämme noch so wenig bekannt, daß sie für unsere Untersuchung nicht in Betracht kommen. Ich will mich deshalb darauf beschränken, um der Vollständigkeit willen, ihre Namen und Wohngebiete aufzuzählen.

1) Hutton, Diaries of two tours . . . S. 38, 40.

<sup>2)</sup> Die Megalithen Südostasiens . . ., Anthropos, XXIII (1928) S. 289.
3) Hutton a. a. O. S. 39, 40.
4) Hutton a. a. O. S. 35 Anm.
5) A. a. O. S. 38, 42.
6) Introduction zu Mills, The Lhota Nagas S. XXXI Anm.
7) Peal, Fading Histories S. 15.

<sup>8)</sup> Hutton, Diaries of two tours . . . S. 43. 9) Mills, The Assam-Burma-Frontier S. 296.

Die Sangtam bewohnten einst das Land östlich der Sema und Ao, von den Grenzen der Tschang bis südlich zu den Tangkhul. Durch die Ostwärtsbewegung der Sema wurden sie in zwei Teile zerrissen. Sie stehen kulturell den Ao nahe. Ihren Ursprung suchen sie im Süden, und zwar genauer im Tale des Chindwin.

Die Yachumi (Yachungr) sind ihre östlichen Nachbarn, im Norden berühren sie die Tschang, die in ihrer politischen Organisation entfernt an die Sema erinnert. Zwischen die Tschang und die Konyak schieben sich die Phom ein.

Im Osten aller dieser Stämme, zwischen den Nagabergen und den Chindwin dehnt sich das noch gänzlich unerforschte Gebiet der Kalyo-

Kengyu aus.

Es wäre bei dem heutigen Stande der Forschung vergebene Mühe, wollte man versuchen, sich aus gelegentlichen kurzen Bemerkungen und Notizen ein Bild über diese Stämme zu machen, eine Mühe, die um so nutzloser wäre, als wir wohl in wenigen Jahren auch von ihnen reichhaltiges Material haben werden. Und solange solches noch zu erwarten ist, haben alle Konstruktionen doch nur sehr problematischen Wert. Anders ist dies natürlich bei ausgestorbenen Völkern, wo auch die kleinsten Angaben bei ihrer Beurteilung verwertet werden müssen.

### Zusammenfassung.

Versuchen wir nun die verschiedenen Formen des sozialen und staatlichen Lebens der einzelnen Nagavölker zu einem Gesamtbilde zusammenzufügen, so ergibt sich, daß die größte und letzte politische Einheit nicht der Staat im Sinne der Gesamtheit einer stammesverwandten, ein geschlossenes Territorium bewohnenden und unter gleichen Gesetzen stehenden Bevölkerung ist, sondern Staat und Stamm niemals identisch sind. Denn entweder stellt jedes einzelne Dorf ein selbständiges staatliches Gebilde dar, oder aber — wie bei den Angami — ist die politische Einheit weder ein größeres Territorium noch ein einzelnes Dorf, sondern der Klan mit seinen über zahlreiche Dörfer verstreuten Angehörigen. Obwohl meist ein gewisses Zusammengehörigkeitsgefühl unter den Leuten eines Stammes herrscht, welches sich schon aus der Gleichheit der Sprache und mancher kulturellen Eigenheiten erklärt, äußert sich dieses nur in den seltensten Fällen auch durch ein gemeinsames politisches Auftreten des ganzen Stammes. Selbst Kämpfe gegen Nachbarvölker werden meist nur von einzelnen Dörfern oder Häuptlingsschaften geführt. Ein letzter Rest einer Stammesorganisation hat sich bei den Angami erhalten, wo die Priester aller Dörfer sich bei der Festsetzung der Jahresfeste nach dem Kemovo von Mekroma, dem mythischen Ursprungsort des Stammes, richten. Auch bei den Naga von Manipur findet man noch schwache Spuren einer mehrere Dörfer umfassenden religiösen Einheit, die in dem gemeinsamen Halten von Gennas und der Anerkennung eines Hohenpriesters in Erscheinung tritt. Die Macht und Autorität des Staates über seine Angehörigen ist in den Dörfern mit republikanischer Verfassung gewöhnlich sehr gering. Immer wieder hören wir von Forschern und Beamten die Klage, wie schwer es sei, mit einem Dorfe ohne Häuptling in Verhandlungen zu treten, da es dort niemanden gebe, der für die Gesamtheit bindende Verpflichtungen eingehen könnte. So sagt Hutton von dem Konyakdorfe Yonghong, das an der Grenze gegen die Phomnaga liegt und nicht das sonst den Konyak eigentümliche Häuptlingtum hat: "The village organisation of Yonghong is very Angami-like in its non-existence. There is no one, who can give an order, which has

any serious chance of being obeyed, or who has any appreciable control

over any one else1)."

Immerhin kommt dem Dorfe bei allen Stämmen eine wichtige Bedeutung als wirtschaftliche, religiöse und in größerem oder geringerem Maße auch als politische Einheit zu. Dörfer von mehreren 100 Häusern sind keine Seltenheit, und die meisten Naga haben eine große Anhänglichkeit an ihr Heimatdorf, welches nur in unumgänglich notwendigen Fällen aufgelassen wird2). Was die innere Struktur der Dörfer anbelangt, finden wir bei den Jedes Dorf ist meisten Nagastämmen eine eigentümliche Erscheinung. hier in mehrere Viertel geteilt, welche mit dem assamesischen Worte Khel bezeichnet werden. Diese Khels sind rein geographische Begriffe und von den Klans streng zu trennen, doch trifft es sich selbstverständlich meist so, daß Mitglieder desselben Klans oder derselben Sprachgruppe in einem Khel beisammen wohnen. Das Rengmadorf Kotsoma besteht beispielsweise aus vier Khels, aber nur zwei Klans; in drei dieser Khels wohnen nur Leute des einen Klans, wogegen die Angehörigen des zweiten ausschließlich auf das vierte Khel beschränkt sind. Daraus folgt angesichts der Exogamie der Klans, daß die Bewohner dreier Khels ihre Frauen nur aus dem restlichen einen oder aus anderen Dörfern nehmen müssen. Oft leben aber auch innerhalbeines Khels Angehörige verschiedener Klans. Bei den Lhota<sup>3</sup>) besitzt jedes Khel ein eigenes Junggesellenhaus, bei den Ao<sup>4</sup>) sogar deren zwei bis drei. Wo die Khels groß sind, zeigen sie die Tendenz, sich selbständig zu verwalten. Für die Teilung der Dörfer in Khels gibt es zwei Erklärungsmöglichkeiten. Entweder waren die Khels ursprünglich die Quartiere der einzelnen Klans und erst später sind in manchen Dörfern einerseits einzelne Klans über ihre Khels hinausgewachsen, andererseits haben die Khels auch Leute anderer Klanzugehörigkeit in sich aufgenommen, oder aber haben die Khels mit der Klanorganisation nichts zu tun und wurzeln vielmehr in der Spaltung der meisten Nagastämme in zwei Sprachgruppen oder Phratrien. In diesem Falle hätte wohl anfänglich jedes Dorf nur aus zwei Khels bestanden, welche eben den beiden Sprachgruppen entsprechen. Noch heute lebt in allen Aodörfern, wo die Chongli und Mongsen ungefähr gleich stark vertreten sind, jede der zwei Klassen in einem eigenen Khel, das in mancher Hinsicht als selbständiges Dorf geleitet wird<sup>5</sup>). Für die Entstehung der Khels aus der Zweiklassenorganisation spricht vor allem das Zusammenfallen der Verbreitungsgebiete beider Erscheinungen. Ebenso wie die Teilung der Dörfer in Khels findet sich auch die der Stämme in Sprachgruppen oder Klassen in ausgeprägter Form nur bei den Naga, während Klansysteme über das ganze westliche Hinterindien verbreitet sind und nirgends sonst sich im Aufbau der Dörfer ausdrücken.

Es sei hier noch erwähnt, daß wir eine den Khels der Naga vollkommen entsprechende Erscheinung bei den Bontok-Igoroten auf Nordluzon finden. Dort sind die Dörfer in mehrere politische Einheiten, die sogenannten Atos, geteilt, deren jedes von einem Ältestenrat regiert wird und die nur nach außen gemeinsam auftreten. Durch Übersiedlung kann, wer immer will, von einem Ato in das andere eintreten 6). Von einer Entstehung der Atos aus Klans kann hier deshalb kaum die Rede sein, weil wir auf den ganzen

<sup>1)</sup> Hutton, Diaries of two tours . . . S. 26.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Hutton, Diaries of two tours . . . S. 26.
<sup>2</sup> Fisher, Memoir of Sylhet, Kachar and the adjacent Districts, J. Asiatic Soc. of Bengal IX (1840) S. 836.
<sup>3</sup> Mills, The Lhota-Nagas S. 24—26.
<sup>4</sup> Mills, The Ao-Nagas S. 179—191.
<sup>5</sup> A. a. O. S. 82.
<sup>6</sup> Dean C. Worcester, The Non-Christian Tribes of Northern Luzon, The Philippine J. of Science I (1906) S. 837.

Philippinen keinerlei Spuren eines Klansystems finden. Der Vermutung Heine-Gelderns<sup>1</sup>), gerade die Atos wären ein Rest einer Klanverfassung, kann ich mich nicht anschließen, da meiner Meinung nach in diesem Falle, auch in den Heiratsregeln noch irgendwelche Hinweise auf das einstige Vorhandensein von Klans zu entdecken sein müßten, da sich Exogamiegebote u. ä. in der Regel viel länger erhalten als alle politischen Bildungen. Diese ganze Parallele ist nur deswegen von Bedeutung, da auch sonst die Kultur der Naga und der Bergvölker Nordluzons auffallende Übereinstimmungen aufweist, worauf schon von Heine-Geldern2) und auch mir selbst an anderem Orte<sup>3</sup>) hingewiesen wurde. Das Vorkommen von Khels (Atos) bei den Bontok-Igoroten spricht allerdings auch nicht für meine Deutung ihrer Entstehung aus zwei Klassen, da solche, soweit ich sehe, auf den Philippinen

ebenso fehlen, wie die Klans.

Die Klassen bzw. Phratrien der Naga unterscheiden sich untereinander in mehreren Fällen durch ihre Sprache, wobei die Differenzen zwischen unbedeutenden Dialektabweichungen und einer das gegenseitige Verstehen fast ausschließenden Sprachverschiedenheit schwanken. scheinen ursprünglich exogam gewesen zu sein, wenn auch heute in der Regel der Klan als Exogamieverband an ihre Stelle getreten ist. Während das Klassensystem jedoch nicht über alle Stämme in gleichem Maße verbreitet ist, bildet die Klanorganisation ausnahmslos die Basis der gesellschaftlichen Struktur. Er erfüllt die wichtigsten Aufgaben des Staates, indem er seinen Mitgliedern Schutz gegen äußere Feinde gewährt und im Innern die Gerichtsbarkeit übt. Dieser Staat hat auch eigene Organe in Gestalt von Klanältesten und Klanhäuptlingen, führt eine selbständige Politik, schließt Bündnisse und liegt mit anderen Klans, oft innerhalb desselben Dorfes, in Fehden. Hieraus resultiert vielfach eine merkwürdige Überschneidung der beiden wichtigsten staatlichen Einheiten, Dorfgemeinde und Klan. Die meisten Klans führen ihren Ursprung auf einen Ähnherrn zurück, der in vielen Fällen wieder seinerseits von einem der als erste Menschen aus der Erde gekommenen Bruder abstammt. Ganz vereinzelt gibt es Klans mit totemistischer Abstammungsmythe und entsprechendem Speisetabu. Häufiger werden solche bei den Ao, wo der totemistische Charakter mancher Klans klar zutage tritt.

Auf das kulturhistorische Altersverhältnis zwischen Klassen und Klans gedenke ich demnächst in einer das ganze westliche Hinterindien umfassenden Untersuchung zurückzukommen. Hier sei nur so viel gesagt, daß meiner Ansicht nach das Zweiklassensystem und die Klanorganisation verschiedenen Kulturschichten angehören, und zwar ersteres einer zumindest in den Nagabergen jüngeren, da es gerade den Konyak, dem ältesten Bevölke-

rungselement, offenbar fehlt.

Groß sind die Unterschiede der Staatsformen der einzelnen Stämme. Demokratische Republiken vollkommenster Ausprägung bilden die Dörfer der Ao. Durch ein kompliziertes Altersklassensystem und autonom verwaltete Junggesellenhäuser wird hier schon die Jugend zum Dienst an der Gemeinschaft und zu politischer Betätigung herangezogen. Einer klugen Maßnahme zufolge sitzen bei den Ao der Chongligruppe im Rate nicht die Ältesten des Dorfes, sondern Männer in der Vollkraft der Jahre. Die Regierungsperiode des Dorfrates beträgt nämlich nur 25-30 Jahre, nach welcher Zeit er in seiner Gesamtheit zurücktritt und die junge Generation

<sup>3</sup>) Zur Frage der Kulturbeziehungen zwischen Assam und Südsee, Anthropos XXIV (1929) S. 1102.

Südostasien in Buschans Illustr. Völkerkunde Bd. 2 S. 892.
 Der Megalithkomplex auf der Philippineninsel Luzon, Anthropos XXIV

<sup>(1929)</sup> S. 319, 320.

nachrückt. Im allgemeinen scheint sich das Regierungssystem der Ao gut zu bewähren und in ihren Dörfern mehr Ordnung und eine größere Rechtssicherheit zu herrschen, als bei jenen Nagastämmen, die zwar nominell unter Häuptlingen stehen, wo aber praktisch jeder nach seinem Gutdünken handelt und sich selbst Recht zu verschaffen sucht<sup>1</sup>). Derartige Verhältnisse sind insbesondere dort eingetreten, wo infolge Aufhörens der Kriege die Häuptlinge, die früher die Führung im Kampfe innehatten, zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken sind und eine andere Staatsgewalt nicht besteht.

In schroffem Gegensatz zu der Demokratie der Ao steht das autokrate Häuplingtum der Konyak. Dieses ist hier zweifelsohne ursprünglich, wofür vor allem seine enge Beziehung zu dem in der Kultur der Konyak und der Angami tief verwurzelten Megalithwesen spricht. Die Forderung nach Reinhaltung der Häuptlingsfamilien sowie die Macht und sakrosankte Stellung des Häuptling selbst erinnert stark an polynesische Verhältnisse. Ferner hat mich Professor v. Heine-Geldern darauf aufmerksam gemacht, daß das Wort Ang (Häuptling) an den in vielen indonesischen Sprachen, so z. B. bei den Minangkabau und bis nach Madagaskar, vorkommenden Ausdruck Yang, für Herr, Herrscher, Fürst, gemahnt. Erbliche Häuptlinge finden wir auch bei den Tschangnaga, den süd-

Erbliche Häuptlinge finden wir auch bei den Tschangnaga, den südlichen Nachbarn der Konyak. In einem ihrer Dörfer, Tobu, sah Hutton einen hohen Steinsitz, der für den Häuptling bestimmt ist. Während der Minderjährigkeit des jetzt herrschenden Häuptlings soll er von dessen Mutter eingenommen worden sein. Eine bei den Naga einzig dastehende Erscheinung<sup>2</sup>). Es ist bedauerlich, daß wir von den Häuptlingen, wie überhaupt der gesellschaftlichen Organisation der Konyak und Tschang so wenig wissen. Bei ihnen liegt vielleicht die Lösung mancher Rätsel der Ethnologie

der Nagavölker.

Anders geartet als das Priesterhäuptlingtum der Konyak ist das mehr auf politischer und wirtschaftlicher Grundlage fußende Häuptlingtum der Sema. Hier gehören die Häuptlinge nicht einem bevorrechteten Klane an, sondern verteilen sich vielmehr auf dieselben Klans, wie das gemeine Volk. Ihre Stellung ist nur dann voll zu verstehen, wenn man in Rechnung zieht, daß die Sema ein Volk in ständiger Ausbreitung mit einer regen kolonisatorischen Tätigkeit sind. Er ist als Dorfgründer und primus occupans der Eigentümer des Großteils des Bodens, den er jedes Jahr an seine Untertanen zur Bebauung verteilt. Die Häuptlingswürde ist erblich und geht vom Vater auf den ältesten Sohn über. Wo es die Raumverhältnisse erlauben, gründen die älteren Häuptlingssöhne mit ihren Freunden und Anhängern neue Siedlungen, so daß tatsächlich oft einer der jüngeren Söhne der Nachfolger des Vaters wird.

Es ist nun die Frage, ob die starke Ausbreitung der Sema in den letzten 250 Jahren mit den dadurch bedingten fortwährenden Kriegen und häufigen Koloniengründungen das Häuptlingtum hervorgebracht haben, da sich die Notwendigkeit einheitlicher Führung ergab, oder ob nicht umgekehrt gerade der gesteigerte Einfluß und die Eroberungslust der Häuptlinge den Anstoß zu diesem Anwachsen der Macht und Kolonisationstätigkeit des Stammes gab. Beide Möglichkeiten haben manches für sich, wenn ich auch die zweite für die wahrscheinlichere halte, da analoge Erscheinungen bei anderen Völkern, wie etwa den Katschin, in diese Richtung weisen.

L. A. Waddel, The Tribes of the Brahmaputra Valley, J. Asiatic Soc. of Bengal LXIX (1900), Part. III, S. 53.
 Hutton a. a. O. S. 20.

Bei den Angami führt das Häuptlingtum heute nur mehr ein Schattendasein. Wenn es jemals — was ich nicht für unwahrscheinlich halte — ähnlich jenem der Sema oder Konyak geartet war, so haben sich seine Funktionen gespalten. Die politischen sind zum Teil verloren, zum geringeren auf den heutigen Pehuma übergegangen, die des Dorfgründers aber, welche auch gewisse religiöse Pflichten, so die Verkündigung von Gennas in sich einschlossen, übt jetzt eine eigene Persönlichkeit, der Kemovo oder Dorfpriester aus, der meist ein direkter Nachkomme des Gründers des Dorfes oder Klans ist. Sein Amt ist erblich und seine Person in beschränktem Maße sakrosankt —, ähnlich bei den Häuptlingen der Konyak. Es ist leicht möglich, daß in den Angami, deren Kultur sicher sehr komplex ist, auch ein Konyakelement steckt. Bemerkenswert ist jedenfalls, wenn die Katschanaga in Nordkatschar behaupten, ihr Land von einem Nagafürsten erhalten zu haben, der einen Zuckerrohrgürtel trug und dessen Leute nackt gingen. Beides trifft auf die Konyak zu, da hierbei aus geographischen Gründen jedoch unmöglich die Konyak in ihren heutigen Wohngebieten in Betracht kommen, darf man annehmen, daß solche Sitten früher auch in dem Nordkatschar benachbarten Angamilande herrschend waren. Die Angami selbst haben die Überlieferung, daß ihre Frauen früher nur handbreite Gürtel trugen¹).

Ebenso wie die Erbfolge der Häuptlinge meist nicht streng geregelt ist, kann man auch in bezug auf die Vererbung von Eigentum weder von einem Majorats- noch einem Minoratsrecht sprechen. Bei den Lhota erfolgt die Beteilung der Söhne nach ihrer Bedürftigkeit, während die Angami den Großteil ihres Vermögens noch zu ihren Lebzeiten verteilen, wie dies in erhöhtem Maße und zwangsweise bei den Tangkhul der Fall ist. Alle Naga kennen Individualeigentum und zwar nicht nur an beweglichen Gegenständen, sondern auch an Landbesitz. Neben dem einzelnen Personen gehörenden Grund und Boden unterscheidet man Dorf-, Klan- und Familienbesitz, bei einigen Stämmen, so den Lhota, kommt hierzu noch das Grundeigentum der Junggesellenhäuser, das von ihren Mitgliedern gemeinsam bewirtschaftet wird. Ein Verkauf von Grundstücken an Personen eines fremden Dorfes ist aus guten Gründen meist verboten. Bei den Sema gehört nominell fast das ganze Land dem Häuptling, der es jedoch seinen Untertanen zur Bebauung überläßt. Bei manchen Stämmen ist ein wesentlicher Teil der Ackerbaufläche Klanbesitz, der vor jeder Aussaat unter die Angehörigen des Klans aufgeteilt wird. Das unbebaute Land um ein Dorf, ebenso wie Jagd- und Fischrechte sind gemeinsames Eigentum aller Dorf-

bewohner. Bewegliches Gut ist immer Individualeigentum.

Verhältnismäßig gleichartig sind die Formen von Ehe und Familie bei den verschiedenen Stämmen. Allgemein herrscht Vaterrecht, doch ist für alle Naga eine praktische Gleichberechtigung der Geschlechter charakteristisch, nicht in den Fragen der Politik und des Erbrechtes allerdings, dafür aber im täglichen Leben. Nirgends sinkt die Frau zur Sklavin oder bloßen Arbeiterin herab, sondern genießt als Familienmutter Achtung und Autori-Vielleicht dürfen einige Erscheinungen als Relikte von Mutterrecht gedeutet werden. So sollen zwei der ersten von den Ao bei der Einwanderung in ihr heutiges Wohngebiet gegründeten Dörfer von Frauen regiert worden sein. Die Herrschaft der Frauen dauerte zwar nicht lange, doch hat auch heute noch im Rate eines Aodorfes eine Frau Stimme und Sitz, die den Standpunkt und die Interessen der Frauen vertritt<sup>2</sup>). Daß in dem Tschangdorfe Tobu während der Minderjährigkeit des Häuptlings seine Mutter den

<sup>1)</sup> Hutton a. a. O. S. 23-25. 2) Mills, The Ao-Nagas S. 8.

steinernen Häuptlingsthron inne hatte und wahrscheinlich auch in den Versammlungen den Vorsitz führte, wurde schon erwähnt. Es wäre gewiß verfehlt, aus so vereinzelten Fällen weitgehendere Schlüsse ziehen zu wollen, doch ist es immerhin denkbar, daß die vor den Naga das Land besiedelnde Bevölkerung — ich habe schon oben den Gedanken geäußert, ob sie nicht austroasiatisch gewesen sei — eine mutterrechtliche Organisation gehabt und einzelnes davon in die Kultur der Naga Eingang gefunden habe. Freilich sind heute noch alle derartigen Vermutungen mit einem Fragezeichen zu versehen.

Ausnahmslos monogam ist die Ehe nur bei den Angami und Ao, die Regel ist Einehe auch bei den Rengma und den Naga von Manipur, während wohlhabende Lhota und Sema meist mehrere Frauen besitzen. Auch bei den monogamen Ehen handelt es sich nicht immer um eine Verbindung für das ganze Leben, vielmehr kommt Scheidung häufig vor, und Geschiedene heiraten meist bald wieder. Die bedeutsamsten Heiratsbeschränkungen

ergeben sich aus der Exogamie der Klans.

Ein wichtiges Element in der Nagagesellschaft sind die Sklaven. Es erscheint seltsam, daß bei Völkern, die in ihrer politischen Organisation die Gleichberechtigung aller freien Stammesmitglieder auf die Spitze getrieben haben, doch eine ganze Klasse von Menschen, und zwar nicht im Kriege gefangenen oder eingehandelte Fremde, sondern auch Angehörige des eigenen Stammes aller bürgerlichen Rechte und ihrer persönlichen Freiheit beraubt sind. Keine Sklaverei kennen unter den Naga die Angami und möglicherweise die Konyak. Die Ao hatten hingegen, bevor ihr Land unter englische Verwaltung kam, große Mengen von Sklaven, die sie gelegentlich auch zu Menschenopfern verwendeten. Auch die Lhota sowie die Naga von Manipur hielten Sklaven, doch war deren Los kein ungünstiges. Die Sema kennen keine Sklaverei im eigentlichen Sinne, dafür stehen aber hier breite Schichten in einem Hörigkeitsverhältnis zu den Häuptlingen.

Mit der vorliegenden Untersuchung wollte ich nicht mehr als einen ersten Schritt zu einer systematischen Bearbeitung der gesamten Soziologie Hinterindiens tum. Wie schon zu Anfang erwähnt, habe ich mit gutem Grunde hierzu die Nagavölker gewählt, da wir hoffen durften bei ihnen die in Hinterindien — von der kulturell zu Indonesien gehörenden malaiischen Halbinsel sei hier abgesehen — ältesten Kulturformen zu finden. Es liegt in der Natur der Sache, daß in dieser Vorarbeit viele für die soziologische Struktur der Völker Hinterindiens bedeutsamen Probleme nur gestreift werden konnten und weiterführende Resultate erst von einem Vergleiche der Gesellschaftsformen größerer Völkergruppen zu erwarten sind. Unerläßliche Voraussetzung für eine solche Synthese ist aber die Behandlung einzelner Teilfragen, wie sie von mir für die nächste Zeit geplant ist.

# Verwandtschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat.

## Paul Kirchhoff.

## I. Verwandtschaftsbezeichnungen.

Die Verwandtschaftsbezeichnungen der Makuschi und die vier Grundtypen von Verwandtschaftsnomenklaturen.

Die Verwandtschaftsbezeichnungen der karaibischen Makuschi, die uns hier im Anschluß an die Untersuchung der "Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas<sup>1</sup>) als Ausgangspunkt einer allgemeineren Studie über die Grundtypen verwandtschaftlicher Nomenklaturen dienen mögen, gehören einem außerordentlich weitverbreiteten Typus an.

Bei den Makuschi werden der Vater und die Brüder des Vaters papa(i) genannt<sup>2</sup>); die Mutter und die Schwestern der Mutter mamai<sup>3</sup>) — die Schwestern des Vaters dagegen wana; das Makuschiwort für die Brüder der Mutter wird leider nicht mitgeteilt, aber es geht aus allem klar hervor, daß die Bezeichnung für diese, entsprechend dem Unterschied auf der weiblichen Seite, von der für den Vater und die Brüder des Vaters verschieden ist 4). Zu allen Töchtern (für Söhne fehlt die Angabe) seiner papa-i und mamai, also zu seinen leiblichen Schwestern wie zu seinen "Parallelcousinen" (Cousinen, mit denen er durch Geschwister gleichen Geschlechts, je Vater und Vater oder Mutter und Mutter, verwandt ist) sagt ein Mann bzw. Jüngling uri, so, wie sich auch diese untereinander nennen<sup>5</sup>). Zu den Töchtern und Söhnen der Schwestern seines Vaters und der Brüder seiner Mutter dagegen, also zu seinen Überkreuzcousinen sagt er ewuruci 6) bzw. vaku?). Ein Mann nennt seine leiblichen Söhne wie seiner Brüder Söhne

<sup>1)</sup> Zeitschrift für Ethnologie, Band 63.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Nach Richard Schomburgk, a. a. O., II, S. 318 werden der Vater und die Brüder des Vaters papai genannt. Farabee, The Central Caribs, p. 125 und 152 gibt für "Vater" nur yung. Aus dem Vergleich mit den Verwandtschaftsnomen-klaturen zahlreicher anderer Karaibensprachen darf man wohl annehmen, daß hier wie dort papa als Anrede dem Vater und seinen Brüdern gegenüber gebraucht wird, yung dagegen zur Bezeichnung nur des leiblichen Vaters Dritten gegenüber; zur Bezeichnung der Brüder des Vaters im gleichen Falle wird offen-

bar papa bzw. papai gebraucht.

3) Farabee (a. a. O., S. 121, 130, 143) gibt als Übersetzung für mamai "Mutter" und "Tante". Da er aber für die Schwestern des Vaters ein besonderes Wort angibt (wana), so bedeutet mamai wohl nur "Mutter" und "Schwester der Mutter".

4) Nach Rich. Schomburgk (a. a. O., II, S. 318) ist papa außer für den Vater die Bezeichnung nur für die Brüder des Vaters, nicht die der Mutter. Zu Farabees

die Bezeichnung nur für die Brüder des Vaters, nicht die der Mutter. Zu Farabees Übersetzung von papa einfach als "Onkel" vgl. den Analogiefall bei mamai.

b) In Farabees Vokabular (a. a. O., S. 149) einfach mit "Weib" übersetzt.

c) Ebenda S. 140 einfach mit "Cousine" übersetzt, wie an anderer Stelle papai einfach mit "Onkel" und mamai mit "Tante". Farabee hat also offenbar (in allerdings zunächst verwirrender Weise) im Vokabular die Reichweite der englischen Bezeichnungen eingeengt: "cousin" ist nur die cross-cousin, während die Parallelcousine (die die Makuschi wie die Schwester bezeichnen) eben nicht "cousin" ist; "aunt" ist nur der Mutter Schwester, während des Vaters Schwester als mögliche Schwiegermutter nicht unter diesen Begriff fällt; und Entsprechendes eilt wohl für seine Übersetzung von papai einfach mit "ungle". So fällt von gilt wohl für seine Übersetzung von papai einfach mit "uncle". So fällt von Farabees Übersetzung von ewuruci, was nach S. 81 (a. a. O.) eindeutig nur die Überkreuzcousine bedeutet, als "cousin" rückwärts Licht auf die anderen unscharfen Übersetzungen in Farabees Vokabular (papai = "Onkel"; mamai

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup>) Nach Koch-Grünberg III, S. 140/41 auch Anrede gegenüber Nichtverwandten, selbst Angehörigen anderer, auch sprachlich nicht verwandter Stämme (Wapischana z. B.).

umu¹), seiner Schwestern Söhne dagegen paito²). Diese Verwandtschaftsnomenklatur der Makuschi — d. h. die hier wiedergegebene Kerngruppe: die Bezeichnungen für die nächsten Blutsverwandten der drei Generationen der Eltern, der Kinder und der eigenen — ist deutlich von einem Bildungsprinzip geformt: der Unterscheidung von "Parallel"- und "Überkreuz"-verwandten und der Gleichsetzung der ersteren mit den Eltern bzw. Kindern oder Geschwistern. Auch die bereits erwähnte Abweichung ändert daran nichts Grundsätzliches: denn wenn es auch ein besonderes Wort zur Bezeichnung des leiblichen Vaters Dritten gegenüber gibt, so werden doch in der Anrede der Vater und seine Brüder gleichgestellt.

Dieser Typus von Verwandschaftsnomenklatur, den wir hier bei einem Volke ohne Sippenorganisation und ohne Spuren einer etwaigen früheren Sippenorganisation gefunden haben, ist von sehr vielen Völkern wohl aus allen Erdteilen (jedoch nicht aus allen Kulturprovinzen oder allen "Kulturkreisen") berichtet worden und zwar von solchen ohne wie solchen mit Sippenorganisation. Dieser Typus wurde von den Ethnologen zunächst als charakteristisch für Sippenorganisation und mit deren Grundprinzip innerlich und notwendig verbunden angesehen. Als man dann mit der fortschreitenden Erforschung der anfangs ja sehr unbeachtet gebliebenen Völker ohne Sippenorganisation Nomenklaturen wie die oben dargestellte auch bei diesen fand, begann man nach neuen Zusammenhängen und neuen Erklärungen zu suchen. Das Ergebnis ist die heutige Auffassung — die sich bei den führenden nordamerikanischen Ethnologen anscheinend allgemein durchgesetzt hat, in den anderen Ländern aber (infolge der weitgehenden Uninteressiertheit an allen ethnosoziologischen Fragen) geradezu erstaunlich wenig Beachtung gefunden hat — daß diese Nomenklatur der Niederschlag gewisser Folgen der weitverbreiteten Sitten des Levirates und Sororates ist und von Haus aus keine Beziehung zur Sippenorganisation besitzt. Diese neuere Auffassung und zugleich ihre Geschichte wird weiter unten ausführlicher dargestellt werden. Es scheint hier jedoch angebracht, unabhängig von der Frage nach der Entstehung der Nomenklaturen des geschilderten Typus diesen Typus zunächst einmal anderen Typen gegenüberzustellen. Dadurch wird erstens das Bild des hier in Frage stehenden Typus selber klarer heraustreten und sich zweitens vielleicht auch für die Behandlung der Frage der Entstehung dieser Nomenklatur etwas gewinnen lassen: denn wenn diese als Niederschlag bestimmter sozialer Sitten, etwa des Levirats und Sororats, aufzufassen sind (dasselbe trifft aber natürlich für jede andere Erklärung zu), so interessiert uns ja sofort die nächste Frage: ob einer der übrigen auf der Erde vorgefundenen Typen etwa als der Typus angesehen werden könnte, aus dem jener sich in Auswirkung der Sitten des Levirates und Sororates entwickelt habe, und die weitere: ob sich Gegenkräfte aufzeigen lassen, die es verhindert haben könnten, daß diese Entwicklung bei bestimmten Völkern nicht eingetreten ist, obwohl auch bei ihnen Levirat und Sororat üblich sind. diesen Fragen treten wir allerdings in einen Zusammenhang ein, der über das hinausgeht, was sich diese Arbeit als unmittelbare Aufgabe gestellt hat. Ich hoffe aber, daß diese weitere Perspektive, die eine Durcharbeitung auch außeramerikanischen Materials - natürlich in begrenzter, hoffentlich glücklich geleiteter Auswahl — notwendig machte, um nichts Wesentliches aus dem Reichtum der Varianten zu übersehen, auch den unmittelbaren Aufgaben dieser Arbeit zustatten gekommen ist. Da die folgende Auf-

2) Für diesen ganzen Abschnitt: Farabee a. a. O., S. 81.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>) Farabee gibt für "Sohn" umu, für eines Mannes "Brudersohn" umuri "ri" ist das auch aus anderen Karaibensprachen bekannte Possessivpronomen der 1. Pers. Sing.

stellung einer gewissen Zahl von Grundtypen — in der Weise, wie sie hier erfolgt — einen ersten Versuch darstellt, so wird sie zweifellos schwere Mängel in sich tragen. Wenn sie zur Diskussion herausfordert, wird sie dadurch, wie ich denke, trotz dieser Mängel die Erforschung der von der Mehrzahl der Ethnologen so bedauerlich vernachlässigten ethnosoziolo-

gischen Probleme wenigstens mittelbar fördern helfen.

In den Verwandtschaftsnomenklaturen der Völker zeigen sich eine Reihe verschiedener Bildungsprinzipien wirksam, auf deren klare Herausarbeitung zweifellos viel mehr Wert gelegt werden muß als das bisher der Fall war. Die älteren Forscher (Morgan und seine Schüler) legten sich zu schnell auf einige wenige, dem Reichtum der Wirklichkeit (auch der damals bereits bekannten) gegenüber viel zu wenige Bildungsprinzipien von Verwandtschaftsnomenklaturen fest, und mußten infolgedessen krampfhaft immer noch Varianten des einen oder anderen dieser Prinzipien sehen, wo es sich tatsächlich um ein ganz anderes Prinzip handelt. (Man vergleiche zur Illustration etwa den Abschnitt in Morgans "Systems of Consanguinity and Affinity" über die Verwandtschaftsbezeichnungen der Eskimo.) Da dieser Fehler sozusagen organisch mit zwei anderen verbunden war: dem einen, daß man nie von verschiednen Bildungsprinzipien, sondern stets nur von "Systemen" sprach1), und dem anderen, daß man sich nie damit begnügte, zunächst einmal die "Systeme" nur klar in ihrer Eigenheit und Verschiedenheit zu erfassen, sondern diesen "Systemen", wenigstens den auffallendsten, gleich eine Erklärung auf ihren Weg in die wissenschaftliche Welt mitgab, so lag die Forschung auf diesem Gebiet lange Zeit fest. Selbst ein Rivers, der auf diesem Arbeitsgebiet mit soviel Geist und wirklichem Erfolg tätig war, hat durch solche verfrühten Abstemplungen faktisch der weiteren Forschung den Weg vielfach verbaut statt geebnet; er übertraf seine Vorgänger sogar darin, daß er sich nicht mit Namen wie "klassifikatorisches" und "deskriptives Verwandtschaftssystem" begnügte, sondern seine Erklärung gleich in der Bezeichnung zum Ausdruck bringen wollte (clan system, kindred system). In die Bahnen vorurteilsloser Forschung, die mit der Erfassung der Typen als solcher und der Untersuchung ihres rein typologischen Verhältnisses zueinander zu beginnen hat (dann natürlich möglichst bald darüber hinaus gehen muß), sind diese Probleme erst — mit der erwähnten Arbeit Kroebers beginnend — durch einige Arbeiten der letzten Jahre gekommen, besonders durch den in vielfacher Beziehung wichtigen Aufsatz Lowies über "Family and Sib" — freilich ohne daß diese Fragestellung (infolge der anderen Zielsetzung dieses Aufsatzes) dort ausgesprochen hervorträte<sup>2</sup>).

Um zu einer Aufstellung einer Reihe von Grundtypen von Verwandt-

schaftsnomenklaturen zu gelangen, sind einige Vorfragen zu klären.

a) Es gibt anscheinend kein Bildungsprinzip, das sämtliche Bezeich-

nungen einer konkreten Nomenklatur formte.

b) Als "Kerngruppe" einer jeden Nomenklatur werden hier die Bezeichnungen für die Gesamtheit der drei Gruppen 1. der Eltern, unmittelbaren Onkel und Tanten, 2. der Kinder, unmittelbaren Neffen und Nichten, 3. der Geschwister, Cousins und Cousinen ersten Grades aufgefaßt. Die Bezeichnungen für die Kerngruppe einerseits und die übrigen Verwandten andererseits (besonders Großeltern, Großonkel und Großtanten; Enkel, Großneffen und Großnichten) werden sehr häufig — wohl in der überwiegen-

Eine Ausnahme bildet A. L. Kroebers geistvolle kritische Untersuchung "Classificatory systems of relationship" (Journal of the Royal Anthropological Institute, Band 39, 1909.
 American Anthropologist, Band 21, 1919.

den Zahl der Fälle - von verschiedenen Prinzipien geformt. Die hier aufgestellten Grundtypen beziehen sich nur auf die Kerngruppe.

c) Es gibt einige wenige Bildungsprinzipien, die offenbar nie sämtliche Bezeichnungen auch nur der Kerngruppe einer konkreten Nomenklatur formen: dazu gehört erstens das Prinzip der Reziprozität. Es besteht darin, daß Verwandte verschiedener Generationen einander mit dem gleichen Wort - meist allerdings in Diminutivform im Munde des Älteren - bezeichnen. (In einem weiteren Sinne sind natürlich auch Verwandtschaftsnamen wie "Bruder" "reziprok". Jedoch wird das Wort hier nur in bezug auf Verwandte verschiedener Generationen gebraucht, die also nicht — wie die Gesamtheit der Brüder — Dritten gegenüber eine einheitliche Gruppe darstellen.) Man hat das Wesen dieses Prinzips dahin formuliert, daß "die Verwandtschaft und nicht der Verwandte" bezeichnet werde. Das Prinzip der Reziprozität findet sich besonders häufig gerade in der Bezeichnung der Großeltern, Großonkel und Großtanten und der Enkel, Großneffen und Großnichten wirksam, seltener der Onkel und der Neffen (in einzelnen Fällen auch der Stiefeltern und Stiefkinder).

Ein zweites Prinzip, das in diese Gruppe gehört, besteht darin, daß Verwandte aus verschiedenen Generationen, die einer Verwandtschaftslinie angehören, mit dem gleichen Wort bezeichnet werden. Es werden etwa, um eines der einfachsten Beispiele zu wählen, des Vaters Bruder und dessen Sohn, also der Onkel und der Cousin des Sprechenden, gleich ge-Man nennt solche Verwandtschaftsbezeichnungen auch "klassifizierende". (In einem weiteren Sinne des Wortes wären natürlich auch wieder Bezeichnungen wie "Bruder", "Sohn" usw. "klassifizierend"; das Wort wird aber üblicherweise im engeren Sinne gebraucht, d. h. bei der Bezeichnung von Verwandten, die Dritten gegenüber keine einheitliche Gruppe von der Art darstellen wie die Gesamtheit etwa der Brüder oder der Söhne.) Da es jedoch zwei "klassifizierende" Prinzipien gibt, nenne ich dieses — in der Hoffnung, daß diese Bezeichnung bald durch eine bessere ersetzt wird — das Prinzip der Klassifizierung nach Verwandtschafts-

linien.

Die beiden bisher genannten Prinzipien, besonders aber das zweite, führen also dazu, daß, wo sie herrschen, das tatsächliche Generationsverhältnis zweier Personen zueinander in den betreffenden Verwandtschaftsbezeichnungen nicht zum Ausdruck kommt. Die Prinzipien der weiter unten aufgestellten "Grundtypen" dagegen machen sämtlich klare Unterschiede zwischen den Generationen (d. h. den drei Generationen der Kerngruppe, der der Eltern, der der Kinder und der eigenen), und ihr Aufbau ist gerade charakterisiert durch klar "horizontale" Gliederung, d. h. durch gleiche Struktur für jede der drei Generationen, die sich also in ihren einzelnen Teilen entsprechen. Wo also in einer konkreten Verwandtschaftsnomenklatur so extrem gegensätzliche Prinzipien zugleich wirksam sind, von denen das eine die Sichtbarkeit des anderen verdunkeln muß, da wird es stets außerordentlich schwer sein, sowohl die tatsächliche Struktur der Nomenklatur, wie sie nun einmal heute ist, überhaupt zu erkennen und darüber hinaus das entwicklungsgeschichtliche Verhältnis der beiden Prinzipien in dem betreffenden Falle herauszuarbeiten. Das trifft besonders zu auf Nomenklaturen, in denen das Prinzip der Klassifizierung nach Verwandtschaftslinien wirksam ist, das gerade auch die Verwandten der Kerngruppe trifft, während das ja, wie gesagt, bei dem Prinzip der Reziprozität sehr viel seltener der Fall ist.

Das dritte hier zu erwähnende Prinzip beruht den beiden bisher charakterisierten gegenüber gerade auf der Zusammenfassung der zur gleichen Generation gehörenden Verwandten, d. h. Blutsverwandten ("Prinzip der Klassifizierung nach Generationen", Lowies "Generationsprinzip"). Dies Prinzip besteht also darin, daß die Bezeichnungen für nähere und entferntere Blutsverwandte gleichen Geschlechts in der gleichen Generation gleich sind1), und zwar entweder nur je für gewisse Gruppen oder für sämtliche. Im ersten Falle werden etwa die Brüder und die Cousins der Mutter gleich genannt (und zwar wieder: entweder nur die Cousins ersten Grades oder sämtliche, soweit Verwandtschaft gilt); die einzelnen Gruppen aber werden verschieden bezeichnet (etwa die Mutterbrüder und ihre Cousins einerseits und die Vaterbrüder und ihre Cousins andererseits), und gewisse Bezeichnungen werden überhaupt nicht klassifizierend gebraucht (etwa "Vater"). Der zweite Fall — daß sämtliche Verwandte der gleichen Generation und des gleichen Geschlechts gleich bezeichnet werden - ergibt ein völlig anderes Bild: das Prinzip der Klassifikation nach Generationen wirkt hier systembildend, die Gesamtnomenklatur, also auch die für die Kerngruppe, wird nur von einem einzigen Prinzip beherrscht. Dies "System" werden wir weiter unten als den "Grundtypus C" wiederfinden.

# Die vier "Grundtypen" und ihre Prinzipien.

Es gibt eine Reihe von Prinzipien, die — abgesehen davon, daß sie das tatsächliche Generationsverhältnis klar zum Ausdruck bringen -gerade die Bezeichnungen für die Verwandten der "Kerngruppe" bestimmen und zwar in zahlreichen Fällen sämtliche Bezeichnungen der Kerngruppe, so daß man in diesen Fällen — für die Kerngruppe — von "Systemen" von Verwandtschaftsbezeichnungen sprechen könnte. ziehe jedoch den Ausdruck "Typus" dem etwas belasteten "System" vor und spreche von "Grundtypen", weil jedem eine Reihe von Variationen zugehört, die sich ihrerseits wieder zu Typen zusammenfassen lassen. (Auf diese Varianten wird in dieser Arbeit nur eingegangen, wo sie sich in dem untersuchten südamerikanischen Material finden. Der Einfachheit halber wird deshalb im folgenden stets von "Typen" gesprochen.) "Grundtypen" bzw. "Typen" von Verwandtschaftsnomenklaturen, in dem Sinne wie dieser Ausdruck hier gebraucht wird, sind also jeweils von einem einzigen Prinzip bestimmt (d. h. "Systeme") und gelten nur für die Kerngruppe der Nomenklatur2).

Hier muß jedoch eine Einschränkung gemacht werden; ich habe kein Beispiel gefunden, das den reinen Typus A in allen seinen drei Teilgruppen verkörperte; vielmehr werden die Bezeichnungen für die eigene Generation (Geschwister, Cousins und Cousinen) in dem gewählten Beispiel von dem Prinzip des Typus B geformt. Ich glaube aber, daß es gestattet ist, in diesem Falle den Idealtypus (reinen Typus) A den übrigen Typen kontra-

stierend gegenüber zu stellen.

Der Einfachheit halber ist im folgenden nicht besonders angegeben: 1. Daß Männer und Frauen vielfach Verwandten gegenüber, die im gleichen Verhältnis zu ihnen stehen, verschiedene Worte gebrauchen.

2. Daß es vielfach — besonders bei der Bezeichnung von Brüdern und Schwestern, Cousins und Cousinen — verschiedene Worte für ältere, jüngere, teilweise auch jüngste Brüder usw. gibt.

1) Von dem "klassifizierenden" Gebrauch von Verwandtschaftsnamen

Nichtverwandten gegenüber kann für unseren Zusammenhang ganz abgesehen werden, so wichtig er an sich ist.

2) Seit der ersten Niederschrift dieser Arbeit ist ein Aufsatz Robert Lowies (A note on relationship terminologies. American Anthropologist, 30, 1928, p. 263/67) erschienen, der in ähnlicher Weise vier "logische Systeme" aufstellt, ohne jedoch auf die Frage einzugehen, ob und inwieweit diese in der Realität vorkommen.

3. Daß für "Kind", "Bruderkind", "Schwesterkind" tatsächlich meist

zwei Worte existieren, nämlich "Sohn" und "Tochter" usw.

4. Daß es Nomenklaturen gibt, bei denen Verwandte verschiedenen Geschlechts, zu denen man im gleichen Verhältnis steht, mit dem gleichen Wort bezeichnet werden (etwa gibt es beim Typus B gelegentlich nur ein Wort für "Onkel" und "Tante").

5. Daß Gatten für gewisse Verwandte des anderen Teils (z. B. Neffen)

meist dieselben Worte wie dieser gebrauchen.

Wo diese Unterschiede für die Charakterisierung eines Typus jedoch wesentlich sind, sind sie besonders angegeben.

### Typus A.

Je ein besonderes Wort für

Vater, Vaterbruder, Mutterbruder; Mutter, Mutterschwester, Vaterschwester; Kind, Bruderkind, Schwesterkind.

(Die Bezeichnungen für Bruderkind und Schwesterkind sind im Munde von Männern und Frauen verschieden!)

Das Folgende dem Idealtypus nach:

Bruder, Vaterbrudersohn, Mutterbrudersohn, Mutterschwestersohn, Vaterschwestersohn.

Schwester usw.

### Beispiel: Eskimo von West-Grönland<sup>1</sup>).

angutâ Mutter: aruâ 1. Vater: Vaterbruder: akka Mutterschwester: aja Mutterbruder: angak Vaterschwester: atsa

2. Sohn: Bruderkind (im Munde eines Mannes): erueq.

qanqiaq

Tochter: panik Bruderkind (im Munde einer Frau):

angak

Schwesterkind (keine spezialisierte Angabe, jedoch wohl das erste Wort im Munde eines Mannes, das zweite einer Frau): ujoruk und nuaralug<sup>2</sup>).

Die folgenden Bezeichnungen entsprechen bei den Eskimo von Westgrönland dem Typus B!

3. älterer Bruder: angajo und ane jüngerer Bruder: nukaq ältere Schwester: aleqaq. jüngere Schwester: najaq "Cousin" und "Cousine": igdlua 8).

Die Verwandtschaftsnomenklaturen der meisten, jedoch nicht sämtlicher Eskimostämme sind der hier wiedergegebenen im Aufbau gleich und im Wortbestand ähnlich.

Im übrigen scheint der Typus A (d. h. realisiert in wenigstens zwei Generationen) recht selten zu sein, am häufigsten findet man ihn wohl noch im Westen Nordamerikas.

1) Rink, The Eskimo Tribes, II, p. 91.
2) Nach Erdmann (gleichfalls für die Eskimo von Westgrönland): nuak im im Munde einer Frau, ujoruk offenbar im Munde eines Mannes. Bei den Kupfereskimo wird das dem westgrönländischen ujoruk verwendete oyorua nur von den Männern gebraucht. (Jenness, The Life of the Copper Eskimos, p. 83/84.)
3) Bei den Kupfereskimo und den Eskimo von Cumberland Inlet wird ausdrücklich angegeben, daß die Worte für "Cousin" und "Cousine" für alle Arten gleich sind. (Jenness, ibidem, p. 83/84. Dall, Tribes of Extreme Northwest, p. 117/18.)

p. 117/18.)

Tschuktschen:

Typus B.

Je ein Wort für Vater und Mutter;

Ein gemeinsames Wort für Vaterbruder und Mutterbruder; ebenso eines für Mutterschwester und Vaterschwester.

Ein Wort für Kind:

Cousinen:

Ein gemeinsames Wort für Bruderkind und Schwesterkind.

Je ein Wort für Bruder und Schwester;

je ein gemeinsames Wort für alle Arten von Cousins und von Cousinen.

Das naheliegendste Beispiel wäre die heute bei uns, d. h. im städtischen Deutsch (wie in sehr vielen europäischen Sprachen) herrschend gewordene Nomenklatur: Vater, Onkel; Mutter, Tante; Sohn und Tochter, Neffe und Nichte; Bruder und Schwester; Cousin und Cousine (oder "Vetter" und "Base" in ihrem heutigen Gebrauch in der Schriftsprache). Von Naturvölkern gebe ich als

Beispiel: die Korvaken und Tschuktschen (Nordostasien<sup>1</sup>)).

Korwakan.

		Koryaken	-	LSCHUKUSCHCH.
		nach Jochelson (1905)	nach Steller (1774)	nach Bogoras (1904)
1.	Vater:	enpiz, appa, tata	enpiz, appa	elihin, ate
	Vaterbruder und Mutterbruder:	enniw	engiw²)	endiw
	Mutter:	ella	aella	ela, amne
	Mutterschwester u. Vaterschwester:	itcei	attschai²)	eccai
2.	Sohn:	akik	eckack	ekik
	Tochter:	navakik	aekak	neekik
	Brudersohn und Schwestersohn:	illawa	elloion	elue
	Brudertochter und Schwestertochter:	III WIII W	giaratural and the state of the	naulue
3.	Bruder, Schwester	je ein Wort für Bruder, und ebe	älterer, jüngere enso für die Sch	er und jüngster western
	alle Arten von Cousins:	yilalni-tumgin	siehe das	yelo³)
	alle Arten von		Folgende 1	nawyelhitemgin³)

Die von Jochelson mitgeteilte Nomenklatur der heutigen Koryaken ist eine reine Verkörperung des Typus B. Die rund 125 Jahre früher von Steller aufgezeichnete unterscheidet sich nur an einem Punkte, hier aber wesentlich von der Jochelsons: Steller gibt — was in der Tabelle zunächst fortgelassen wurde - verschiedene Worte für den Sohn des Vaterbruders (jalae-tomgen) und den Sohn der Vaterschwester (ellaiu); für den Sohn des Mutterbruders und der Mutterschwester macht er leider keine Angabe. Die ältere Nomenklatur der Koryaken verkörpert also den Typus B nicht rein. Bei den Tschuktschen bedeuten die Worte elue und naulue außer "Neffe" und "Nichte" auch "Enkel" und "Enkelin"; die

Jochelson, The Koryak, p. 759/60. Steller, Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, S. 380. Bogoras, The Chukchee, p. 538/39.
 Von Steller mit "Oheim" und "Muhme" ohne speziellere Angabe über-

<sup>3)</sup> Von Bogoras mit "Cousin" und "Cousine" ohne speziellere Angabe übersetzt.

Nomenklatur der Tschuktschen verkörpert also den Typus B gleichfalls nicht rein (allerdings doch wohl reiner als die ältere Koryakennomenklatur). Trotzdem schien es mir angebracht, bei einem so geeigneten Beispiel (zwei, wie man sieht, nahe verwandte Sprachen; für die eine ein älterer und ein neuerer Bericht) die Abweichungen gleich mit anzuführen, d. h. für einen Typus drei Nomenklaturen mitzuteilen.

Der Typus B findet sich keineswegs häufig bei Naturvölkern rein verkörpert, d. h. für alle drei Generationen der Kerngruppe habe ich ihn bisher nur in den obigen Beispielen (oder vielmehr nur in dem einen Beispiel der Koryakennomenklatur Jochelsons) gefunden; für zwei Generationen findet er sich in den meisten Selischsprachen des nordwestlichen Nordamerika: abweichend sind hier die Bezeichnungen für Verwandte der eigenen Generation gebildet (bei den Eskimo fanden wir die Abweichung gleichfalls in dieser Generation!) und zwar entsprechen sie dem Typus C.

Typus C.

Je ein gemeinsames Wort für: Vater, Vaterbruder und Mutterbruder; Mutter, Mutterschwester und Vaterschwester; Kind, Bruderkind und Schwesterkind; Bruder und alle Arten von Cousins; Schwester und alle Arten von Cousinen.

Wie wir weiter oben bereits sahen, ist das Prinzip, das diesem Typus zugrunde liegt, das der Klassifikation nach Generationen, nicht nur in den Bezeichnungen für die Verwandten der Kerngruppe lebendig, sondern weit darüber hinausgehend und zwar in zweifacher Hinsicht: erstens werden die aufgezählten Bezeichnungen (d. h. ein gemeinsamer für "Vater", "Vaterbruder" und "Mutterbruder" usf.) auch gegenüber den Cousins dieser Verwandten und überhaupt gegenüber allen Verwandten dieser "Vatergeneration" (vom Sprechenden aus gesehen) gebraucht, und zweitens ist das Prinzip auch noch eine Generation höher und tiefer wirksam (in der Großvatergeneration und in der Enkelgeneration). Das Ergebnis hat Rivers so ausgedrückt: "In der vollständigsten Form (dieses) klassifikatorischen Systems gibt es keine einzige Verwandtschaftsbezeichnung (Rivers schließt auch die angeheirateten Verwandten ein, die hier unberücksichtigt blieben), die uns sagte, daß von einer Person und zwar nur dieser einen Person die Rede ist¹)."

Dieser Typus, den man früher "Malaiisches System" nannte, jetzt aber meist "Hawaiisystem" <sup>2</sup>), ist in zahlreichen Nomenklaturen Ozeaniens, besonders Polynesiens und Mikronesiens verkörpert, anscheinend aber sonst äußerst selten.

## Beispiel: Hawaii.

Das übliche Beispiel ist die Verwandtschaftsnomenklatur von Hawaii<sup>3</sup>). (Es ist eine Eigentümlichkeit dieser Nomenklatur, daß die entsprechenden männlichen und weiblichen Verwandten nur durch einen Zusatz — Kane: männlich, washine: weiblich — unterschieden werden.)

<sup>1)</sup> Rivers, Kinship and Social Organisation, p. 2.

<sup>2)</sup> Ibidem, p. 66.
3) Rivers, The History of the Melanesian Society, I, p. 375/77.

Vater, Mutter und alle Verwandten der Elterngeneration: makua<sup>1</sup>)
Sohn, Tochter und alle Verwandten der Kindergeneration: kaiki
Bruder, Schwester und alle Verwandten der eigenen Generation: kaikuaana, kaikaina, kaikunane, kaikuhine — je nach relativem Geschlecht

ind Alter.

Es wäre wünschenswert, die Bezeichnungen "Typus A" und "Typus B" durch einen Ausdruck entsprechend "Hawaiitypus" zu ersetzen; es ist jedoch wohl bei der Darstellung dieser beiden Typen klar geworden, warum Bezeichnungen wie "Eskimotypus" oder "Koryaken-Tschuktschentypus" für unseren Zweck nicht richtig wären.

Typus D.

je ein gemeinsames Wort für:
Vater und Vaterbruder
Mutter und Mutterschwester
im Munde eines Mannes:
dasselbe Kind und Bruderkind
Wort im Munde einer Frau:
Kind und Schwesterkind
Bruder, Vaterbruders und Mutterschwesters Sohn
Schwester, Vaterbruders und Mutter-

schwesters Tochter

aber ein anderes Wort für: Mutterbruder Vaterschwester Schwesterkind

#### Bruderkind

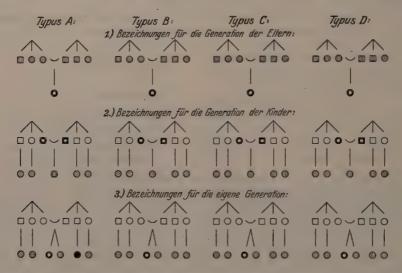
Mutterbruders und Vaterschwesters Sohn Mutterbruders und Vaterschwesters Tochter

Dieser Typus ist im Gegensatz zu den Typen A, B und C in sehr vielen Verwandtschaftsnomenklaturen der Erde rein verkörpert. Die Verwandtschaftsnomenklatur der Makuschi, von der wir ausgingen, verkörpert ihn insofern nicht ganz rein, als es außer der gemeinsamen Anrede für Vater und Vaterbruder noch ein besonderes Wort gibt, das man gebraucht, wenn man Dritten gegenüber von seinem leiblichen Vater spricht. Jedoch ist es wohl nicht nötig, ein Beispiel für eine ganz reine Verkörperung dieses Typus anzuführen. Lowie spricht — entsprechend dem "Hawaiiprinzip" und der "Hawaiinomenklatur" — von "Dakotaprinzip" und "Dakotanomenklatur"; da jedoch ein großer Teil der Verwandtschaftsbezeichnungen der Dakota auch entfernteren Verwandten gegenüber gebraucht wird ("klassifizierend"), so scheint mir die Wahl gerade der Dakota zur Bezeichnung dieses Typus nicht glücklich: die Verwandtschaftsbezeichnungen der Polynesier von Hawaii werden ja zwar auch klassifizierend gebraucht, aber dort ist das Prinzip selber, das den Typus formt, "klassifizierend" (der Vater, die Vaterbrüder, die Mutterbrüder und alle Männer ihrer Generation werden gleich genannt; entsprechendes gilt für die übrigen Generationen). Dagegen ist das Prinzip, das den Typus D formt, seinem Wesen nach etwas anderes als das "klassifizierende" Prinzip.

Es wird zweckmäßig sein, die vier hier aufgestellten Grundtypen schematisch darzustellen; dadurch wird es anschaulicher klar werden, von wie verschiedenen Prinzipien sie beherrscht werden. In den folgenden Schemata bedeutet: ein Kreis: Mann, ein Quadrat: Frau; die sprechende Person ist durch einen fetten Kreis bzw. Quadrat bezeichnet. Wo Männer

<sup>1)</sup> Daneben gibt es aber auch in dieser so systematischen Verwandtschaftsnomenklatur noch ein besonderes Wort für die leiblichen Eltern (luani). "Es scheint keinem Zweifel zu unterliegen, daß dies ein altes Wort ist, das jetzt selten gebraucht wird, und ich fand, daß einige Hawaiier kaum von seiner Existenz wußten." Rivers a. a. O. I, p. 375/76.

und Frauen die gleichen Bezeichnungen gebrauchen, ist der Einfachheit halber nur ein Kreis (Mann) eingezeichnet. Das Schema zeigt jedesmal in der oberen Reihe links und rechts je drei Geschwister, von denen ein Mann (links) und eine Frau (rechts) miteinander verheiratet sind (♥). Die Gatten der übrigen Geschwister sind nicht dargestellt. Senkrecht unter diesen sechs Personen sind ihre Kinder eingezeichnet. Diejenigen Verwandten nun, die die sprechende Person in dem jeweiligen Typus mit dem gleichen Wort bezeichnet, sind durch gleiche Markierung gekennzeichnet; der Unterschied in der Bezeichnung männlicher und weiblicher Verwandter wird nur durch die Zeichen ○ und □ ausgedrückt. Leere Kreise und Quadrate bezeichnen die Personen, die nur eingezeichnet



sind, um das betreffende Schema verständlich zu machen. Als Beispiel für "Kind, Bruderkind und Schwesterkind" wurde "Sohn usw." (also ein Kreis) eingetragen, ebenso für "Geschwister usw.", "Bruder usw.".

Das Verhältnis der vier Grundtypen zueinander.

In welchem Verhältnis stehen diese vier Typen zueinander? Wie ein Blick auf die schematische Darstellung zeigt, stellen die Typen A und C gewissermaßen Extreme dar: in dem (Ideal-)Typus A existiert für jeden Verwandten eine besondere Bezeichnung, in Typus C werden sämtliche Verwandte der gleichen Generation und des gleichen Geschlechts gleich bezeichnet. Die Typen B und C

stehen irgendwie zwischen beiden.

Zur Frage des Verhältnisses dieser vier Typen zueinander ist eine sehr verschiedenartige theoretische Stellungnahme möglich. Setzt man voraus, daß sie entwicklungsgeschichtlich miteinander verwandt sind — diese Ansicht liegt der folgenden Untersuchung als Arbeitshypothese zugrunde —, so liegt es nahe, anzunehmen, daß die skizzierte Situation zugleich das entwicklungsgeschichtliche Verhältnis der vier Typen zueinander wiederspiegelt, d. h. daß zwar wahrscheinlich mehrere Entwicklungsreihen vorliegen, aber die extremen Stadien den Typen A und C entsprechen. Diese Auffassung dürfte die für den augenblicklichen Stand der Frage fruchtbarste Arbeitshypothese darstellen. Das Problem heißt dann: in welcher Richtung ist diese Entwicklung bzw. sind diese Ent-

wicklungen gegangen? — sind sie überhaupt in einer Richtung gegangen? Darauf ist mit einer allgemeinen Überlegung und mit einigen konkreten

Feststellungen zu antworten:

Es würde vielleicht am nächsten liegen, daran zu erinnern, daß die Eskimo und fast alle Stämme, deren Verwandtschaftsnomenklatur eine mehr oder minder weitgehende Verkörperung des Typus A darstellt, in ihrer Gesamtkultur relativ primitiv sind, die Polynesier dagegen mit ihrer den Typus C verkörpernden Nomenklatur relativ hoch stehen, und daß dementsprechend der Typus A wohl das Anfangsglied, der Typus C das Endglied der Entwicklung darstelle. Aber wissen wir denn, ob der Typus der Verwandtschaftsnomenklatur entwicklungsmäßig in einer bestimmten Korrelation zum Typus der Gesamtkultur steht? Aussichtsreicher schiene es wohl, den Typus der Verwandtschaftsnomenklatur zum Typus nicht der Gesamtkultur, sondern nur der familiar-sozialen Struktur der betreffenden Völker in Beziehung zu setzen; das ist aber im Augenblick noch nicht möglich, wo die Frage noch keineswegs gelöst ist, in welchem entwicklungsgeschichtlichen Verhältnis denn diese Strukturtypen zueinander stehen, ja wo diese Struktur in der überwiegenden Zahl der

Fälle überhaupt noch nicht klar herausgearbeitet worden ist.

Dagegen besteht, wenn man die Verwandtschaftsbezeichnungen als psychologisch-linguistische Phänomene ansieht, offenbar eine Bezeichnung einmal zwischen dem Prinzip des Typus A: "für jeden Verwandten eine besondere Bezeichnung" und dem Prinzip konkreter Wortbildung, und zum anderen zwischen dem Prinzip des Typus C: "gleiche Bezeichnung für alle Verwandten der gleichen Generation und des gleichen Geschlechts" und dem Prinzip abstrakter Wortbildung. Da die Auffassung der Sprachwissenschaft allgemein dahin geht, daß die Sprachentwicklung von ursprünglich konkreter zu immer weitergehender abstrakter Wortbildung verläuft, so scheint mir in diesem Zusammenhang ein wesentlicher Hinweis darauf zu liegen, daß der Typus A das Anfangsglied, der Typus C das Endglied der Entwicklung darstellt, d. h. daß die Entwicklung in der Richtung geht, daß Verwandte, die zunächst verschieden bezeichnet werden, später gleiche Bezeichnung erhalten. Ich will damit nicht sagen, daß der Idealtypus A der Ausgangspunkt der Entwicklung gewesen sei; man darf wohl kaum annehmen, daß er jemals rein verkörpert war, d. h. daß es jemals eine besondere Bezeichnung für Bruder, Vaterbrudersohn, Vaterschwestersohn, Mutterschwestersohn, Mutterbrudersohn, und entsprechend für Schwester usw. gegeben habe. — Die Auffassung, daß der Weg der Entwicklung von "individuierenden" zu "generalisierenden" Verwandtschaftsbezeichnungen gegangen sei, und nicht umgekehrt (wie Morgan wollte), ist zuerst — für Özeanien — von Rivers vertreten worden: "Da das wenigst komplizierte System Ozeaniens sich bei einem so hoch entwickelten Volke wie den Bewohnern von Hawaii findet, ist es wahrscheinlich, daß die kompliziertesten Systeme, etwa die der Dieri Australiens oder die von der Pfingstinsel, den Ausgangspunkt darstellen, und daß das System von Hawaii durch einen Prozeß schrittweiser Vereinfachung zustande gekommen ist 1)." Im einzelnen jedoch scheint mir Rivers Argumentation, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, recht brüchig, besonders weil er diese Entwicklung in Beziehung setzt zu einer angeblichen anderen Entwicklungslinie von Dualorganisation über Sippenorganisation zu einer Gesellschaftsform ohne beides. — Lowie geht in seinem Aufsatz "Family and Sib" von der gleichen Auffassung aus, daß der Weg der Entwicklung von individuisierenden zu generalisierenden Verwandtschaftsbezeichnungen gegangen sei.

<sup>1)</sup> Social Organization, p. 61.

Zur Unterstützung dieser allgemeinen Überlegungen läßt sich nun eine konkrete Feststellung anführen. Ohne die Einzelbelege dafür hier aufzuzählen, kann man nämlich zusammenfassend sagen: die bisherigen (allerdings noch wenig zahlreichen) Einzeluntersuchungen haben eine ganze Reihe von Fällen aufzeigen können, in denen ursprünglich verschieden bezeichnete Verwandte später gleiche Bezeichnung erhielten, aber keinen einzigen Fall, in dem das Umgekehrte eingetreten ist (wenn man von deutlich deskriptiven Zusätzen und dem Verblassen der Sichtbarkeit der Reziprozität durch linguistische Sonderentwicklung — vgl. etwa "Ahne" und "Enkel" — absieht).

Das Ergebnis aus dem Gesagten für die uns beschäftigende Frage, aus welchem der anderen Typen der Typus D (Makuschi) durch Wirkung der Sitten des Levirates und Sororates etwa hervorgegangen sein könnte, ist, daß der Typus C hierfür wohl ausschaltet; eine Entwicklung von Typus C zu Typus D würde ja bedeuten, daß z. B. der Vaterbruder und der Mutterbruder zuerst gleich, später verschieden bezeichnet worden

wären usw.

Die Frage, ob sich der Typus C aus dem Typus B oder dem Typus D entwickelt hat (das zweite hat Rivers für Ozeanien behauptet, allerdings nicht gezeigt), interessiert uns in unserem Zusammenhang nicht, da wir es in dieser Arbeit mit keinem Beispiel des Typus C zu tun haben. Konkrete Untersuchungen werden vermutlich beide Entwicklungsreihen aufzeigen — es müßte eine für einen zugleich soziologisch und psychologischlinguistisch Interessierten verlockende Aufgabe sein, etwa die Behauptung Rivers' für Ozeanien exakt nachzuprüfen.

Unsere Fragestellung hat sich jetzt dahin eingeengt: ist der Typus D aus dem Typus A oder dem Typus B entstanden zu denken, oder vielleicht aus beiden, d. h. in diesen konkreten Fällen aus dem einen, in jenen aus dem anderen? Die Beantwortung dieser Frage setzt voraus, daß wir uns — nach etwas langen, aber wohl nicht nutzlosen Voruntersuchungen — mit der Sapir-Lowieschen Theorie der Entstehung der

Nomenklaturen des Typus D bekannt machen.

# Versuch der Erklärung des Typus D (Makuschi) aus der Dualorganisation.

Wenn im Anfang dieses Kapitels gesagt wurde, man habe diesen Typus von Nomenklaturen zunächst als charakteristisch für Sippenorganisation und mit deren Grundprinzip innerlich und notwendig verbunden angesehen, so ist dazu eine wesentliche Ergänzung bzw. Einschränkung zu machen. Tylor hatte diesen Typus aus der Zweiteilung des Stammes in unilaterale, exogame Hälften (sog. Dualorganisation) erklärt, bei der ja tatsächlich alle gleich genannten Verwandten je zur gleichen Stammeshälfte gehören, die abweichend genannten jeweils zu der anderen. Diese Erklärung ist für die Fälle, wo Dualorganisation und Typus D im selben Stamme vorliegen, so überzeugend, daß niemand auf den Gedanken kommen wird, für diese Fälle an ihrer Richtigkeit zu zweifeln. Nun hat aber der Typus D auf der Erde eine sehr weite, die Dualorganisation eine sehr beschränkte Verbreitung, so daß die generelle Erklärung des Typus D aus der Dualorganisation nicht angängig erscheint, falls man nicht fast unvorstellbar weite Wanderungen dieser Verwandtschafts,, systeme" ohne die ihnen zugrunde liegende soziale Organisationsform annehmen will oder das frühere Bestehen der Dualorganisation überall dort, wo sie heute nicht besteht, wo man sie aber, um es so auszudrücken, zur Erklärung der Verwandtschaftsnomenklatur gut gebrauchen könnte. Diese letztere Hypothese hat Rivers vertreten und zwar in der Form, daß allgemein Sippenorganisation sich aus Dualorganisation entwickelt habe und daß in allen Fällen, in denen beide fehlen, früheres Bestehen zuerst der Dualorganisation, dann Entwicklung von mehreren Sippen und zuletzt Zerfall dieser Sippenorganisation anzunehmen sei. Da Rivers mit Recht überzeugt war, daß "Stammeshälften" und "Sippen" im Prinzip Gruppen gleicher Natur seien (abgesehen natürlich von der Zahl dieser Gruppen), wird es etwas verständlicher, wie er sagen konnte, diese Nomenklaturen seien nur aus Dualorganisation zu erklären, und trotzdem nie von "Dualsystem", was man erwarten würde, sondern stets von "Sippensystem" (clan system) gesprochen hat. — Obwohl Rivers an seiner Auffassung bis zuletzt festgehalten hat, wird er wohl wenig Anhänger für eine Theorie finden, die mit einem solchen Aufgebot von Hypothesen arbeitet. Mag Dualorganisation Nomenklaturen vom Typus D noch so ausgezeichnet erklären, so kann sie das eben nur dort, wo beide im selben Stamme nebeneinander bestehen oder wo früheres Bestehen von Dualorganisation sich wahrscheinlich machen läßt (was meines Wissens bisher für keinen Fall überzeugend gelungen ist), oder Wanderungen der Nomenklatur (losgelöst von ihrer sozialen Grundlage) angenommen werden dürfen. Der Anwendungsbereich dieser Erklärung verengert sich aber noch mehr dadurch, daß Stämme mit Dualorganisation keineswegs sämtlich Verwandtschaftsnomenklaturen des Typus D haben!

Sapir über die Wirkungen von Levirat und Sororat.

Sapir gebührt das Verdienst, als erster gezeigt zu haben, daß der beschäftigende Typus von Verwandtschaftsnomenklaturen nach seiner einen Seite hin, nämlich der Gleichbenennung von Parallelverwandten und unmittelbaren Verwandten, sich als einfache Folge der Sitten des Levirates und Sororates erklären läßt 1). Sapir wollte diese Erklärung vorsichtig zunächst nur für das von ihm vorgelegte Beispiel (die Yahi) annehmen; aber zu dieser Vorsicht scheint eigentlich kein Anlaß vorzuliegen, da Levirat und Sororat Sitten von fast universeller Verbreitung sind und man wohl annehmen darf, daß in den Fällen, wo diese Gleichbenennungen sich bei Völkern mit Sippenorganisation finden, die Einwirkung dieser Sitten auf die Verwandtschaftsnomenklatur auf früherer Entwicklungsstufe erfolgt ist als die Herausbildung der Sippen: so lag es im Lauf der Dinge, daß Lowie die Erklärung Sapirs bald als generelle Erklärung annahm — allerdings mit der Einschränkung, daß bei Nebeneinanderbestehen von Nomenklaturen des Typus D und Dualorganisation diese eine gleichwertige Erklärung darstelle. Die Erklärung aus Levirat und Sororat hat aber vor der aus Dualorganisation das voraus, daß diese äußerst beschränkte Verbreitung hat, jene beide dagegen außerordentlich weite; und daß bei dem Fehlen sowohl der einen wie der anderen früheres Bestehen von Levirat und Sororat bedeutend leichter anzunehmen ist (ich möchte sogar sagen: selbst dort, wo sie heute nicht nur nicht existieren, sondern verboten sind) als früheres Bestehen von Dualorganisation.

Sapir hatte jedoch nur eine Seite der Nomenklaturen des Typus D, nämlich die Gleichbenennung von Parallelverwandten und unmittelbaren Verwandten, erklärt (damit natürlich auch die Kehrseite: die Unterscheidung dieser von den Überkreuzverwandten). Es blieb noch zu er-

<sup>1)</sup> E. Sapir, Terms of Relationship and the Levirate (American Anthropologist, XVIII, 1916).

klären die Gleichbenennung von gewissen Überkreuzverwandten, nämlich den Kindern der Brüder der Mutter und der Schwestern des Vaters, also der Überkreuzcousins und -cousinen. Diese Gleichbenennung hat Lowie

zu erklären versucht<sup>1</sup>).

Sapir hatte zwei Beispiele gegeben: eines, in dem Stiefverwandte und Parallelverwandte gleich genannt, aber von den unmittelbaren Verwandten unterschieden werden (also Stiefvater = Vaterbruder, Stiefmutter = Mutterschwester usw.); ein anderes, in dem Parallelverwandte und unmittelbare Verwandte gleich genannt werden (also Vaterbruder = Vater, Mutterschwester = Mutter usw.). Im ersten Falle werden die Stiefverwandten allgemein so genannt, wie diejenigen, die durch Levirat und Sororat die häufigsten Stiefverwandten sind, nämlich die Parallelverwandten; im zweiten Falle, der uns ja im Augenblick allein interessiert, diejenigen, die durch Levirat und Sororat potentielle Eltern, Kinder, Geschwister sind, wie diese selber. Das Ganze ist so durchsichtig, daß es wohl nicht nötig ist, das im einzelnen auszuführen.

Die gleiche Benennung der beiden Arten von Überkreuzeousins und -cousinen kann nicht durch Levirat und Sororat erklärt werden. Niederschlag der Sitte der Überkreuzcousinenheirat, in ihrer ausgebildeten Form, so, daß des Mutterbruders und der Vaterschwester Tochter in gleicher Weise potentielle Gattinnen sind, kann man sie auch nicht auffassen, denn die Entstehung dieser setzt diese Gleichbenennung bereits voraus, wie ich in dem Kapitel über Verwandtenheirat zeigen zu können hoffe. Außerdem hat die Sitte der Überkreuzcousinenheirat anscheinend eine viel beschränktere Verbreitung (obwohl wir die Ausbreitung dieser Sitte bisher zweifellos unterschätzt haben!) als die Nomenklaturen des Typus D mit ihrer Gleichbenennung der beiden Arten von Überkreuzcousins und -cousinen. Es bleibt als Möglichkeit, daß diese Gleichbenennung bereits vorhanden war, ehe Levirat und Sororat ihre umformende Wirkung auf die Verwandtschaftsnomenklaturen ausübten (das soll nicht heißen: ehe diese Sitten existierten). Damit sind wir wieder bei unserer Frage: von welchen der anderen Typen dürfen wir annehmen, daß aus ihm der Typus D durch die umformende Wirkung von Levirat und Sororat hervorgegangen sei? Da, wie gezeigt, der Typus C (Hawaii) hierfür ausscheiden dürfte, kann es sich nur um den Typus A oder B handeln.

### Ausbau dieser Theorie durch Lowie.

Lowie hat nun darauf hingewiesen, daß die Bezeichnungen des Typus D für Cousins und Cousinen nur dann verständlich werden, wenn man annimmt, daß es in diesen in Frage kommenden älteren Nomenklaturen zwar ein besonderes Wort für Bruder und Schwester gegeben habe, daß aber alle übrigen Verwandten dieser Generation, abgesehen vom Geschlecht, gleich benannt worden seien, d. h. also auch alle Arten von Cousins ersten Grades. Wenn nun durch den Einfluß von Levirat und Sororat der Vaterbruder und die Mutterschwester "Eltern" genannt werden und deren Kinder "Geschwister", so bleiben als "Cousins" und "Cousinen" die Kinder des Mutterbruders und der Vaterschwester: daß diese weiterhin gleichgenannt werden, ist dann in keiner Weise verwunderlich. Lowie fügt zwar hinzu, daß diese Voraussetzung — daß in den vorauszusetzenden älteren Nomenklaturen die Cousins und Cousinen von den Geschwistern unterschieden, ihrerseits aber sämtlich gleichgenannt worden seien — "der am meisten hypothetische Zug" dieser ganzen Theorie sei; aber

<sup>1)</sup> Lowie, Family and Sib (American Anthropologist XXI, 1919).

diese Hypothese gewinnt sehr große Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns, von unseren Beispielen für die Typen A und B ausgehend, erinnern, daß diese postulierten Bezeichnungen (Geschwister einerseits, alle Cousins und Cousinen andererseits) ja faktisch nicht nur in den Nomenklaturen des Typus B — dem Idealtypus wie der Realität nach — vorliegen, sondern auch in der weitgehendsten Realisierung des Typus A, den Verwandtschaftsnomenklaturen der meisten Eskimostämme! Was Lowie mit anderen Beispielen und - dem Charakter des in Frage stehenden Aufsatzes entsprechend - mehr skizzenhaft ausgesprochen hat, scheint also das Richtige getroffen Lowies geistvolle Skizze hätte eigentlich zu gründlicher und systematischer Durcharbeitung breiteren Materials herausfordern sollen; jedoch hat sich leider bisher niemand dieser doch zweifellos lohnenden Aufgabe angenommen. Unsere verhältnismäßig recht gute Kenntnis von Verwandtschaftsnomenklaturen sippenloser Völker gerade Nordamerikas (wozu man Nordostasien nehmen sollte) würde linguistisch fundierter Forschung sehr interessante Aufgaben stellen. Vor allem wäre zu untersuchen, welche verschiedenen Typen bei Stämmen gleicher Sprachgruppen nebeneinander vorkommen, und zwar nicht nur volle Verkörperungen der einzelnen Typen, sondern auch Teilrealisierungen (meist wohl jeweils für eine ganze Generation). Solche Untersuchungen — die natürlich die Frage historischer Einflüsse nicht aus den Augen lassen dürften — würden uns wahrscheinlich zeigen, daß zwischen gewissen Typen genetische Beziehungen bestehen, zwischen anderen nicht (d. h.: in diesen konkreten Fällen!). So gibt es etwa in den Selischsprachen einige wenige Nomenklaturen mit starker Annäherung an den Typus A; die meisten verkörpern den Typus B, aber in der eigenen Generation meist den Typus C: Züge des Typus D scheint es dagegen in den Selischsprachen nicht zu geben. Andererseits gibt es in den Dialekten des Yana (in Kalifornien) Nomenklaturen mit starker Annäherung an den Typus A und daneben (in Yahi) eine reine Verkörperung des Typus D; ebenso findet sich bei den Tschinuk die Gleichsetzung von Stiefverwandten mit Parallelverwandten, die wie ein Schritt zum Typus D hin anmutet, gleichfalls in einer Nomenklatur, die eine starke Annäherung an den Typus A darstellt. Es ist nach alledem sehr wahrscheinlich, daß der Typus D aus dem Typus A und nicht aus B hervorgegangen ist (das war auch Lowies Annahme), d. h. nicht aus reinen Verkörperungen des Typus A, sondern aus Nomenklaturen ähnlich denen der meisten Eskimostämme. Diese Annahme bedarf natürlich exakter, d. h. auch linguistisch unterbauter Nachprüfung an breitestem Material, die mir eine dringende Aufgabe zu sein scheint.

In einem früheren Zusammenhang wurde darauf hingewiesen, daß man versuchen müsse, etwaige Gegenkräfte aufzuspüren, die es bewirkt haben könnten, daß Levirat und Sororat, obwohl bei den betreffenden Stämmen gang und gäbe, doch nicht immer zu Nomenklaturen des Typus D geführt haben (etwa in Nordamerika bei den Selischstämmen!). Ich möchte hierzu an dieser Stelle nur soviel sagen, daß ich nicht glaube, daß es sich dabei um Gegenkräfte eigentlich sozialer Natur handeln wird, sondern

um Tendenzen, die in den betreffenden Sprachen selber liegen.

Am Anfang dieses Kapitels wurden die Verwandtschaftsbezeichnungen der Makuschi nur für die Blutsverwandten der Kerngruppe wiedergegeben, und an sie schlossen sich die Untersuchungen dieses Kapitels an. Andere Seiten der Verwandtschaftsnomenklatur der Makuschi sind typisch für Völker mit der Sitte der Überkreuzcousinenheirat und nur aus dieser zu erklären.

Bei den Makuschi decken sich z. B. die Worte für: Vaterschwester und Schwiegermutter (wana), wohl auch für Mutterbruder und Schwiegervater (Farabee teilt dies freilich nicht mit), ferner für Schwestersohn und Schwiegersohn (paito) und Schwestertochter und Schwiegertochter (patse, beides im Munde eines Mannes), für Brudersohn und Schwiegersohn (wanafu, im Munde einer Frau). Heiratet ein Mann jedoch keine seiner Überkreuzcousinen, so nennt er seine Schwiegermutter mamai 1).

### II. Verwandtenheirat.

Die Formen von Verwandtenheirat bei den Urwaldstämmen Südamerikas.

Bei der Untersuchung der Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas<sup>2</sup>) sind wir auf eine ziemlich große Zahl von Formen von Verwandtenheirat, d. h. Bevorzugung von Verwandten bei der Heirat, gestoßen, deren theoretische Analyse wir uns bisher aufgespart hatten. Die folgende Übersicht gibt eine Klassifizierung der bei Aruak, Karaiben und Tupi gefundenen Formen von Verwandtenheirat. Der Einfachheit der Darstellung halber sind alle diese Heiratsformen so wiedergegeben, wie sie sich vom Manne aus gesehen darstellen. Angaben in runden Klammern bedeuten, daß aus der Quelle nicht eindeutig hervorgeht, ob es sich um wirkliche Bevorzugung, also eine eigentliche Sitte, oder nur um Erlaubnis zur Heirat dieser Verwandten handelt; Angaben in eckigen Klammern bedeuten, daß wir uns nur auf berichtete Einzelfälle stützen können; die Angaben beider Kategorien bedürfen also, um theoretisch für die Frage der Verwandtenheirat (als Sitte der Bevorzugung von Verwandten bei der Heirat) ausgewertet werden zu können, erneuter Untersuchung im Felde,

### I. Heirat mit eines Blutsverwandten Witwe.

1. Mit des Bruders Witwe [sog. Levirat]: bei den meisten Stämmen.

2. Mit des Vaters Witwe: Tamanak, (Makuschi), Galibi.

3. Mit des Sohnes Witwe: Rukuyenn. 4. Mit des Mutterbruders Witwe: Goaiiro.

# II. Heirat mit einer Blutsverwandten der Gattin.

5. Mit der Gattin Schwester [sog. Sororat]: bei den meisten Stämmen

6. Mit der Gattin Tochter: (Tamanak), Rukuyenn.7. Mit der Gattin Schwester Tochter: Tamanak.

# III. Heirat mit Überkreuzverwandten3).

8. Mit der Schwester Tochter: Tamanak, (Makuschi), Galibi, Insel-

karaiben, Kumanagoto-Tschaima-Palenke, Küstentupi.

9. Mit der Vatersschwester Tochter: Tamanak, Makuschi, (Taulipang), Aparai, Galibi, Inselkaraiben, Kumanagoto-Tschaima-Palenke, Wapischana.

10. Mit des Mutterbruders Tochter: Tamanak, Makuschi, (Taulipang), Galibi, Inselkaraiben, Kumanagoto-Tschaima-Palenke, Wapischana.

1) Farabee, The Central Caribs. p. 81.

<sup>2</sup>) "Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas" (Zeitschrift für Ethnologie, Band 63).

<sup>3)</sup> Der üblichen Unterscheidung von Überkreuzcousinen (cross-cousins) und Parallelcousinen (parallel cousins, or ortho-cousins) entsprechend verstehe ich unter "Überkreuzverwandten" Verwandte, mit denen man durch Geschwister verschiedenen Geschlechts verwandt ist, unter "Parallelverwandten" solche, mit

### IV. Heirat mit Parallelverwandten3).

11. Mit des Vaterbruders Tochter: (Tamanak), (Taulipang), [Rukuyenn], [Trio].

In den Gruppen I und II handelt es sich um Heirat mit Frauen, mit denen man durch Heirat verwandt ist, in den Gruppen III und IV um Heirat mit Blutsverwandten. Die ersten beiden Gruppen entsprechen einer bei den allermeisten Völkern der Erde beobachteten Tendenz, einmal begonnene Heiratsbeziehungen weiter auszubauen bzw. auszunutzen, mit anderen Worten: bei weiteren Heiraten im bereits bekannten Kreise zu bleiben. (Die gleiche Tendenz ist sichtbar, wenn bei Sippenorganisation gewisse Sippen besonders häufig miteinander in Heiratsbeziehungen treten.) Im einzelnen sind die in diese beiden ersten Gruppen fallenden Formen von Verwandtenheirat folgendermaßen zu werten: Heirat mit des Vaters (2) oder des Sohnes (3) Witwe ist eine patrilineare Sitte und findet sich meist in Stämmen, in denen auch andere Beziehungen patrilinear geregelt sind (so auch in unserem Material); Heirat mit des Mutterbruders Witwe (4) ist eine matrilineare Sitte und geht meist mit anderen matrilinearen Regelungen zusammen (so sind bei den Goajiro Sippenzugehörigkeit und Erbrecht, wozu Vererbung von Witwen ja zu stellen ist, matrilinear). Heirat mit des Bruders Witwe (1) ist dagegen weder patrilinearer noch matrilinearer Natur und findet sich ebenso häufig mit anderen patrilinearen wie matrilinearen Regelungen zusammen. — Ob es sich bei allen diesen Sitten von seiten des Mannes um ein Recht oder eine Pflicht handelt, ist hier wie bei allen folgenden Formen von Verwandtenheirat nicht in Betracht gezogen (so wichtig diese Frage an sich ist): einmal weil die Quellen in diesem Punkte keineswegs immer eindeutig sind, und dann auch, weil dieser Unterschied, auch dort wo Recht und Pflicht nicht, wie häufig, in der Realität ineinander übergeht, formal wenig Bedeutung besitzt: Heirat mit einer bestimmten Verwandten ist, soweit es sich wirklich um eine Sitte handelt, zweifellos als ein einheitliches Phänomen aufzufassen, gleichgültig, ob diese ein Recht oder eine Pflicht oder beides zugleich bedeutet. - Heirat mit der Gattin Schwester (5) ist eine so weitverbreitete Sitte wie Heirat mit des Bruders Witwe (1). Heirat mit der Gattin Tochter aus einer früheren Ehe (6) ist bisher theoretisch kaum beachtet worden, obwohl diese Sitte zumindest in Amerika recht läufig ist1). Heirat mit der Gattin Schwester Tochter (7) ist ein mit den beiden letztgenannten Sitten offenbar nächstverwandter Sonderfall, eigentlich eine Kombination aus diesen beiden Sitten, mit denen zusammen er bei den Tamanak ja auch berichtet wird.

Diesen Heiratssitten gegenüber ist von ungleich größerer theoretischer Bedeutung, allgemein wie im Rahmen dieser Arbeit, die Bevorzugung von Blutsverwandten bei der Heirat (Gruppe III und IV). Mit diesen Formen von Verwandtenheirat werden wir uns im folgenden in der Hauptsache zu beschäftigen haben, und zwar mit der Heirat mit Überkreuzverwandten (8—10), da aus unseren Quellen nicht mit Eindeutigkeit

denen man durch Geschwister gleichen Geschlechts verwandt ist. (Dabei kann der Sprechende oder Angeredete bzw. Gemeinte selber der eine Teil dieses die Verwandtschaft vermittelnden Geschwisterpaares sein.) Vgl. Zeitschrift für Ethnologie, Band 63, S. 99, Anm. 2.

¹) Sie ist nach Kroeber typisch für viele Stämme Kaliforniens: Handbook of the Indians of California, S. 839. Vgl. ferner: G. Reichard, Social Life of the Navaho Indians, S. 62/63; S. K. Lothrop, The Indians of Tierra del Fuego, S. 86 (Ona). Außerhalb Amerikas z. B. bei den Kamtschadalen (G. W. Steller, Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, S. 347) und auf der Karolineninsel Truk (L. Bollig, Die Bewohner der Trukinseln, S. 98/100).

hervorgeht, ob Bevorzugung von Parallelverwandten, in diesem Falle der Tochter des Vaterbruders, bei den hier behandelten Stämmen wirklich Sitte ist, oder ob solche Heiraten nur gelegentlich vorkommen.

Die Heirat mit der Tochter der Schwester und der Ursprung der Überkreuz-Cousinenheirat.

Die uns in erster Linie interessierte Sitte der Heirat mit der Tochter der Schwester ist außer von den Urwaldstämmen Südamerikas nur von einer Reihe von meist dravidisch sprechenden Stämmen und Kasten Vorderindiens¹) und von den Tungusen Ostsibiriens²) bekannt. Gegenstand irgendwelcher theoretischer Untersuchungen ist bisher nicht gewesen. Das in der "Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas3)" erstmalig zusammengetragene Material bietet aber Gelegenheit zu einer Analyse dieser Sitte, und zwar erweisen sich hierbei die im letzten Kapitel behandelten Mitteilungen über die Küstentupi als besonders fruchtbar. Während nämlich die Quellen für die Karaibenstämme nur den einen Punkt klarstellen, daß es sich bei diesen (ebenso wie bei den Küstentupi) um eine tiefverwurzelte Sitte handelt, enthalten die Quellen über die Küstentupi darüber hinaus ausführliche Angaben darüber, unter welchen Voraussetzungen diese Sitte statthat oder doch statthaben kann. Eigenartigerweise finden wir zwei völlig verschiedenartige Situationen berichtet, in denen diese Form von Verwandtenheirat üblich ist; beide sind bereits in dem Kapitel über die Küstentupi zitiert und kurz besprochen worden, mögen aber wegen ihrer Wichtigkeit hier noch einmal Platz finden:

1. Nach Thévet (1575) sind "die wahren und ihnen von Rechts wegen zustehenden (légitimes) Gattinnen der Männer dieses Landes die Töchter ihrer Schwestern . . . Sobald diese geboren sind, hebt der Mutterbruder sie von der Erde auf und behält sie sich (dadurch) als zukünftige Gattinnen vor." - Viele Männer müssen "ihr Leben lang" für ihre Schwiegerväter und Schwäger arbeiten; verheiratet aber solch ein Mann seine Tochter an einen Bruder seiner Frau, so "wird er dadurch von einem Teil der Dienste frei, zu denen er durch seine Frau, die Mutter dieses Mädchens, gegenüber deren Verwandten verpflichtet war 4)". Durch diese Angabe erscheint die Sitte der Heirat mit der Tochter der Schwester in einer für ihre Motive sehr aufschlußreichen Beleuchtung: die Verwandten einer Frau bekommen durch deren Verheiratung nicht nur in deren Mann einen "Knecht", sondern auch in dessen Tochter eine Frau, für die man nicht zu dienen braucht - die Abtretung dieser Tochter macht den Mann seinerseits von einem Teil seiner übrigen Verpflichtungen frei.

2. Soares de Souza berichtet 1587: "Die Witwe eines gestorbenen Tupinamba ist sein Bruder zu heiraten verpflichtet, also ihr Schwager . . .; falls sie keinen Schwager hat, geht diese Verpflichtung der Reihe nach (gradualmente passando) auf die nächsten Verwandten des Gestorbenen in männlicher Linie über . . . Der Bruder der Witwe heiratet ihre älteste Tochter, also seine Nichte, wenn sie unverheiratet ist; in Ermanglung eines solchen geht diese Verpflichtung auf den nächsten Verwandten in weiblicher Linie über, und wenn dieser das Mädchen nicht

 Nicht nur von niedrig stehenden Kasten, wie oft behauptet!
 Vgl. Sternberg, The Turano-Ganowanian System and the Nations of North-East-Asia, S. 327, und S. M. Shirokogoroff, Social Organisation of the Northern Tungus, S. 213.

3) Zeitschrift für Ethnologie, Band 63.

<sup>4)</sup> La Cosmographie Universelle, IV, p. 931/32.

heiraten will, ist er verpflichtet, ihm nach seinem Ermessen einen Gatten auszuwählen<sup>1</sup>)." Dieselbe Stelle nach einer anderen Abschrift dieser Quelle: ". . . Der Bruder der Witwe ist verpflichtet, ihre Tochter zu heiraten, falls sie eine hat; falls die Mutter des Mädchens keinen Bruder hat, so kommt ihm (dem Mädchen) der nächste Verwandte von seiten seiner Mutter als Gatte zu; wenn dieser seine Nichte nicht heiraten will, wird er niemandem mit ihr zu schlafen gestatten, und gibt ihr dann als Gatten,

wer ihm paßt 2)."

Es ist möglich, daß Martius in seinem Bericht (1867) über diese Sitte bei einigen Stämmen, die aus Mangel sonstiger Data in den Kreis dieser Untersuchung einzubeziehen unmöglich war, von der obigen Angabe des Soares de Souza beeinflußt war; er spricht von einem "fast bei allen brasilianischen Wilden strenge geübten Herkommen, daß nach dem Tode eines Gatten dessen ältester Bruder oder, wenn kein solcher vorhanden wäre, der nächste Verwandte männlicher Seite, die Witwe, und der Bruder der Witwe deren Tochter heirate. Bei den Mundrucus, Uainumas, Mauhés, Passés und Coerunas hörte ich von dieser Sitte<sup>3</sup>)."

Nach diesen beiden letztgenanten Quellen scheint es also, daß ein Mann die Tochter seiner Schwester heiratet, wenn diese seine Schwester Witwe geworden ist. Damit reiht sich aber diese Form der Verwandtenheirat in einem weiteren Sinne denjenigen an, die eine Verfügung über eine Witwe bzw. deren Versorgung darstellen: sie bedeutet Verfügung über bzw. Versorgung einer der nächsten Angehörigen der

Witwe.

Unter der Annahme, daß die anfangs dieses Kapitels besprochene Sitte der Heirat mit der von der Frau zugebrachten Tochter auch bei den Küstentupi bestanden habe (dadurch, daß dies nur eine Annahme ist, trägt die folgende Herleitung den Charakter einer Hypothese, und sie will auch nichts mehr als eine solche sein), ließe es sich denken, daß die Sitte der Heirat mit der Tochter der Schwester, dort wo diese statthat nur beim Tode dieser Schwester, folgendermaßen entstanden sei: Wenn in konkreten Fällen die erwähnte Sitte der Heirat mit der zugebrachten Tochter zusammentrifft mit der des Levirats, wenn also die mitzuheiratende Tochter der Frau die Tochter des eigenen Bruders ist, muß eine Schwierigkeit wohl meist unüberwindlicher Natur entstehen: denn Heirat mit der Tochter des eigenen Bruders ist bei den allermeisten Völkern der Erde streng verboten und verabscheut. Das ist aus dem in einem früheren Zusammenhang Gesagten leicht verständlich: wenn durch eben diese Sitte des Levirates die Kinder des Bruders eines Mannes seine möglichen (Stief-) Kinder sind und diese Möglichkeit, die bei der erwähnten Allgemeinheit der Wiederverheiratung recht häufig realisiert wird, in der gegenseitigen Bezeichnung dieser potentiellen Stiefväter und -kinder als "Vater" und "Kind" ihren lebendigen Ausdruck gefunden hat, wodurch wiederum das Bewußtsein dieses Vater-Kindverhältnisses noch verstärkt wird, so sind mit alledem für eine Heirat mit des eigenen Bruders Tochter Hemmungen sehr schwerwiegender Natur geschaffen, die wohl nur in seltenen Fällen — gemeint sind nicht so sehr Einzelfälle als Stammessitten - zu überwinden sind: in der Tat hat die Sitte der Heirat mit der Tochter des eigenen Bruders auf der Erde eine sehr begrenzte Verbreitung.

<sup>1)</sup> Revista Trimensal, I, p. 212/13.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) a. a. O., XIV, p. 316/17.
<sup>3</sup>) Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas, zumal Brasiliens,
I. S. 307.

Zwei Auswege aus diesem Konflikt sind denkbar: entweder wird über die Heirat der Tochter der Witwe in diesen Fällen, d. h. wo es sich um die Tochter des eigenen Bruders des Mannes handelt, überhaupt nicht nach sittenmäßig geregelten Anrechten bzw. Verpflichtungen bestimmt diesen Weg ist die Entwicklung anscheinend bei den meisten Völkern gegangen. Oder aber das Anrecht auf die Heirat mit dieser Tochter bzw. die Verpflichtung geht auf einen anderen über: als Beispiel für diese zweite Möglichkeit scheint mir eben die Heirat der Witwe mit ihres Mannes Bruder, und zugleich ihrer Tochter mit ihrem (der Witwe) Bruder aufzufassen zu sein. Warum Anrecht bzw. Verpflichtung hier nicht auf einen anderen Verwandten des Mannes, etwa seinen Cousin, übergegangen ist, sondern auf den nächsten Verwandten der Frau, scheint völlig verständlich: denn diese Verwandten des Mannes sind sozusagen Ersatzmänner für den Bruder des Verstorbenen, falls dieser keinen solchen hinterlassen hat, der die Witwe heiraten könnte 1). Die Hindernisse, die für den Bruder des Verstorbenen bestehen, dessen Tochter mit seiner Witwe mitzuheiraten, bestehen offenbar für diese Ersatzmänner ebenso.

Wenn die hier versuchte Herleitung der Heirat mit der Tochter der eigenen Schwester richtig ist, so haben wir hier Gelegenheit, einen theoretisch sehr bedeutsamen Prozeß zu beobachten: denn dieser Ausweg aus dem durch das Zusammentreffen zweier tiefeingewurzelter Sitten und Anschauungen entstandene Konflikt setzt an die Stelle von Heirat mit durch Heirat Verwandten (nämlich der Tochter der Gattin aus früherer Ehe und der Witwe des eigenen Bruders) Heirat mit Blutsverwandten (eben die Heirat mit der Tochter der eigenen

Schwester).

Leider ist keine Entscheidung darüber möglich, in welchem Verhältnis die von Thévet und Soares de Souza berichteten beiden Formen dieser Heiratssitte zueinander gestanden haben. (Daß beide Sonderausprägungen möglicherweise auf bestimmte Untergruppen der Küstentupi beschränkt gewesen sind, vereinfacht die Frage nach ihrem genetischen Verhältnis ja noch keineswegs.) Noch bedauerlicher ist es, daß wir für die übrigen Stämme (Südamerikas wie Asiens), von denen diese Sitte bekannt ist, keinerlei ähnlich detaillierte Angaben besitzen, obwohl doch alle anderen Bezichte aus späteren Jahrhunderten, teilweise dem 19. und 20. Jahrhundert stammen. Auch hier wieder beschämen die Reisenden des 16. Jahrhunderts die modernen Ethnographen.

Von den Küstentupi und den von Martius beiläufig erwähnten Stämmen (s. S. 18) abgesehen, ist überall sonst im südamerikanischen und asiatischen Verbreitungsgebiet der Sitte der Heirat mit der Tochter der Schwester für dieselben Stämme die Sitte der Überkreuzcousinenheirat berichtet worden, teils nur mit der Tochter der Schwester des Vaters oder der Tochter des Bruders der Mutter, teils mit beiden. Diese Tatsache hat bisher keinerlei Beachtung gefunden, besitzt aber eminente Bedeutung für die Frage nach der Entstehung der

Überkreuzcousinenheirat.

Die innere Verbundenheit beider Sitten wird besonders augenfällig, wo beide ihren Niederschlag in ein und derselben Verwandtschaftsbezeichnung gefunden haben, wie z. B. bei den Tamanak, bei denen ein Mädchen seinen Mutterbruder "Schwiegervater" nennt, aber tatsächlich oft heiratet; und bei den Insel-Karaiben und den Stämmen der Provinz Cumana, "wo der Schwiegervater seine Schwiegertochter so nennt, wie der Mutterbruder seine Schwestertochter oder der Gatte seine Gattin<sup>2</sup>)". Ähnlich instruktiv

1) Vgl. oben S. 18 (Soares de Sonza).

<sup>2)</sup> Zeitschrift für Ethnologie, Band 63, S. 102.

sind zwei Angaben aus Indien (wo gewöhnlich nur das einfache Nebeneinanderbestehen beider Sitten berichtet wird): "Es ist eine bindende Sitte bei den Koracha, daß die zwei ersten Töchter einer Frau ihrem Bruder zu einem ermäßigten Brautpreis gegeben werden müssen, damit entweder er

selber oder seine Söhne sie heiraten<sup>1</sup>)."

Den ersten Anstoß, diese beiden Formen von Blutsverwandtenheirat in ein genetisches Verhältnis zueinander zu setzen, gaben mir Richard Schomburgks und Farabees Berichte über die Makuschi. Richard Schomburgk weiß 1878 nur von Heirat mit der Tochter der Schwester, Farabee 1924 nur von Heirat mit der Tochter der Schwester des Vaters oder des Bruders der Mutter zu erzählen. Da bei denselben Makuschi Heirat mit den Witwen des Vaters vorkommt, also Übergang einer Frau vom Vater auf den Sohn, lag es nahe, anzunehmen, daß der gleiche Vorgang verantwortlich zu machen sei für den Wandel von der älteren Sitte der Heirat mit der Tochter der Schwester zu jüngerer Übertragung des Anspruches auf diese Verwandte auf den Sohn des Mannes, d. h. aber: zu der jüngeren Sitte der Heirat (dieses Sohnes) mit der Tochter der Schwester des Vaters. Später stiegen in mir immer stärker werdende Zweifel an der Vollständigkeit der beiden so verschiedenartigen Berichte auf - in einem früheren Zusammenhang<sup>2</sup>) wurde bereits darauf hingewiesen, daß das Augenmerk beider Forscher offenbar durch ihre verschiedenartigen Vorkenntnisse auf verschiedene Sitten gelenkt wurde -, so daß es mir jetzt mehr als wahrscheinlich erscheint, daß schon zu Schomburgks Zeiten neben der älteren die jüngere Sitte bestand (wenn auch vielleicht in verschiedener Häufigkeit) und umgekehrt zur Zeit der Reise Farabees neben der jüngeren noch die ältere. Aber daß es sich wirklich um eine ältere und eine jüngere Sitte handelt, und zwar nicht nur bei den Makuschi, sondern bei allen Stämmen, bei denen beide nebeneinander vorkommen, diese Auffassung bleibt offenbar richtig; ebenso, daß Heirat mit der Tochter der Schwester die ältere und Heirat mit der Tochter der Schwester des Vaters die jüngere Sitte ist. Was in Südamerika dafür spricht, daß die Entwicklung in dieser Richtung gegangen ist und nicht umgekehrt, ist die Tatsache, daß die zur Erklärung herangezogene Sitte der Heirat mit der Witwe des Vaters gerade bei den in Frage stehenden Stämmen relativ weit verbreitet ist, daß aber andererseits die Sitte der Heirat mit der Witwe des Sohnes, die für eine Entwicklung in umgekehrter Richtung herangezogen werden könnte, nur einmal, nämlich von den Rukuyenn, berichtet ist (von denen wir übrigens gerade nicht wissen, ob sie die Sitte der Überkreuzcousinenheirat überhaupt haben).

Die Auffassung der Heirat mit der Tochter der Schwester des Vaters als einer jüngeren, aus älterer Heirat mit der Tochter der Schwester entstandenen Sitte wird unterstützt durch die Tatsache, daß diese Herleitung der Sitte der Überkreuzcousinenheirat keineswegs isoliert dasteht, sondern nur als neues Glied zu einer Reihe von älteren Herleitungsversuchen tritt, die alle das eine gemeinsam haben, daß sie Überkreuzcousinenheirat als eine jüngere, aus älteren Formen der

Verwandtenheirat entstandene Sitte ansehen.

Ehe wir zu einer Besprechung dieser anderen Herleitungen übergehen, müssen wir noch eine wichtige, bisher unerörtert gebliebene Frage beantworten: Wenn wirklich in den oben behandelten Fällen Heirat mit der Tochter der Schwester des Vaters aus Heirat mit der Tochter der

Ananantha Krishna Iyer, The Mysore Tribes and Castes, Band III, S. 591.
 Vgl. "Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas", Zeitschrift für Ethnologie, Band 63, S. 99, 140, 143.

Schwester entstanden ist, woher stammt dann die doch oft (in Amazonien fast überall) damit verbundene Sitte der Heirat mit der Tochter des Bruders der Mutter? Die Antwort erscheint mir sehr einfach: wo auch immer Überkreuzcousins und -cousinen einander als zur gleichen Kategorie von Verwandten gehörig betrachten und, abgesehen bisweilen vom Unterschied der Geschlechter oder des Alters, einander mit den gleichen Verwandtschaftsbezeichnungen benennen und anreden, erscheint es nur natürlich, daß sich aus Heirat mit der Tochter der Schwester des Vaters, sobald diese eine allgemeinere Institution geworden ist, Heirat mit der Tochter des Bruders der Mutter entwickeln wird. Denn Heirat mit der Tochter der Vaterschwester bedeutet ja, von der Frau aus gesehen, Heirat mit der Tochter des Mutterbruders, und man darf wohl annehmen, daß die bei allen Völkern lebendige Tendenz, einmal zwischen zwei Gruppen begonnene Heiratsbeziehungen fortzusetzen und auszubauen, über kurz oder lang zu Heiraten der Brüder dieser Frauen mit den Schwestern dieser Männer führen wird. In manchen Teilen der Welt, z. B. in Australien, haben diese Heiraten zwischen zwei Geschwisterpaaren geradezu den Charakter einer Institution angenommen, aber die Neigung zu solchen "Tauschheiraten" scheint fast universell zu sein. — Die Verwandtschaftsbezeichnungen arbeiten in derselben Richtung: Heirate ich die Tochter der Schwester meines Vaters, so nenne ich ihren Bruder, wie dieser mich: also gleiche Bezeichnung für den Sohn der Schwester des Vaters und des Bruders der Mutter. Ebenso nennt meine Frau meine Schwester wie diese sie: also gleiche Bezeichnung für die Tochter der Schwester des Vaters und des Bruders der Mutter. Andererseits nennt mein Schwager meine Schwester (seines Mutterbruders Tochter) wie ich seine Schwester (meiner Vaterschwester Tochter), die meine Frau wird. Umgekehrt nennt meine Schwester meinen Schwager (ihrer Vaterschwester Sohn) so, wie seine Schwester, meine Frau, mich (ihres Mutterbruders Sohn). Bei der Bedeutung nun, die die verwandtschaftliche Bezeichnung bei den meisten Völkern für die Auffassung des realen Verwandtschaftsverhältnisses besitzt, ist es leicht, sich vorzustellen, daß, wenn es zuerst nur Sitte war, die eine Art von Überkreuzcousinen zu heiraten, man früher oder später dazu übergehen wird, auch die andere bei der Heirat zu bevorzugen, die man ja genau so nennt und die einen genau so nennt wie jene. Diese Situation findet ihren Ausdruck bei vielen Völkern darin, daß ein Wort zugleich Vaterschwesters Tochter, Mutterbruders Tochter und Gattin bedeutet, ein anderes zugleich Mutterbruders Sohn, Vaterschwesters Tochter und Gatte. Nach Farabee bedeutet das Wort der Makuschi für Tochter der Schwester des Vaters, Tochter des Bruders der Mutter und Gattin, ewuruci, einfach "to marry".

### Ältere Theorien über den Ursprung der Überkreuzcousinenheirat.

Seit Tylor, der die Sitte der von ihm so genannten "cross-cousin marriage" als erster erkannt und zu erklären versucht hat, sind zahlreiche weitere Theorien über den Ursprung dieser Sitten vorgebracht worden. Wenn man von gewissen völlig undiskutablen Theorien absieht und ebenso von solchen, die mit sehr speziellen, seltener gegebenen Voraussetzungen (etwa der Vorstellung der Wiederverkörperung) operieren, so haben wir es mit folgenden Erklärungsversuchen bzw. im Prinzip gleichen Gruppen von Erklärungsversuchen der Überkreuzcousinenheirat zu tun:

1. Tylor wollte in dieser Sitte einen Ausfluß der Dualorganisation, der Teilung des Stammes in exogame Hälften mit unilateraler Deszendenz sehen, bei der ja Parallelcousins und -cousinen zur gleichen Hälfte, Überkreuzcousins und -cousinen zur anderen gehören. Aber diese Dualorganisation, die noch dazu nur bei sehr wenigen Stämmen mit Überkreuz cousinenheirat existiert, bewirkt ja nur, wie Rivers gezeigt hat, daß die ersteren zu den verbotenen und die letzteren zu den gegebenen Heiratspartnern gehören, erklärt aber nicht, warum sie vor den übrigen Angehörigen der anderen Stammeshälfte bevor-

zugt werden.

2. Swanton, Hill-Tout, Richards u. a. sehen in der Heirat mit Überkreuzcousinen (Hill-Tout auch in der Heirat mit der Schwester des Vaters) teils einen Ausfluß des Bestrebens, Reichtum und Ansehen im engen Kreis der eigenen Familie zu erhalten, oder des Wunsches, das eigene Blut von fremder Zumischung rein zu halten, teils eine Folge erzwungener kastenmäßiger Abgeschlossenheit. (Bei Richards und anderen spielt zugleich die Hypothese des Überganges von mutterrechtlicher zu vaterrechtlicher Gesellschaftsordnung eine Rolle.) Daß man in allen diesen Fällen nur Überkreuzcousinen, nicht aber Parallelcousinen heiratet, würde sich ja daraus erklären lassen, daß man diese bei den betreffenden Stämmen wie seine Schwestern bezeichnet und infolgedessen auch als solche betrachtet; doch hat Briffault überzeugend dargelegt, daß gerade Überkreuzcousinenheirat am wenigsten geeignet ist, Besitz in der Familie Jedenfalls setzt diese Gruppe von Erklärungsversuchen, abgesehen davon, daß sie nicht erklärt, warum man denn nun gerade Cousinen und nicht Nichten oder Tanten heiratet oder warum in dem einen Falle z. B. Cousinen und Tanten, aber nicht Nichten, Verhältnisse voraus, die bei Naturvölkern so selten vorliegen (nämlich Reichtum und Ansehen als beherrschende soziale Faktoren, besondere Wertschätzung der Reinhaltung des Blutes, zwangsläufige kastenmäßige Abschließung), daß diese Erklärungsversuche wohl aus der allgemeinen Diskussion ausscheiden dürften — womit nicht gesagt sein soll, daß sie für die betreffenden Fälle nicht möglicherweise richtig sein können. Ich glaube allerdings, daß die genannten Motive auch in diesen Fällen (Nordwestküste Nordamerikas; Geldleiherkasten Indiens) nur sekundäre Bedeutung haben: d. h. im Bewußtsein der Menschen und in ihrer sozialen Funktion mögen sie heute primäre Bedeutung haben, aber nicht entwicklungsmäßig für die Entstehung der Sitte.

Frazer hat aus australischem Material folgende Erklärung der Entstehung der Überkreuzcousinenheirat gegeben: wenn zwei Geschwisterpaare einander heiraten (Tauschheirat), so werden ihre Kinder — für Fälle dieser Art bringt er aber keine Belege — wohl gleichfalls einander heiraten ("aus wirtschaftlichen Motiven"); diese Kinder aus Tauschehen stehen aber zueinander im Verhältnis von Überkreuzcousin und -cousine. Für Australien, wo Tauschheiraten außergewöhnlich häufig sind, mag diese Theorie vielleicht plausibel sein; aber diese Voraussetzung fehlt in anderen Erdteilen. Vor allem aber erklärt diese Theorie weder, warum in manchen Stämmen nur die eine, in manchen nur die andere Art von Überkreuzcousinen zu heiraten Sitte ist, noch zeigt sie irgendeinen Zusammenhang zwischen der Sitte der Heirat mit Überkreuzcousinen und der mit anderen Blutsverwandten bei ein und demselben Stamm.

Mögen einige der bisher genannten Erklärungsversuche der Überkreuzeousinenheirat auch vielleicht für die konkreten Fälle zutreffend sein, für die sie aufgestellt sind (die meisten bescheiden sich ja auch mit diesem Anspruch), so kann doch keines der ihnen zugrunde liegenden Prinzipien allgemeinere Geltung beanspruchen oder gar das Prinzip für die Erklärung der Überkreuzcousinenheirat überhaupt darstellen. Denn alle diese Erklärungsversuche arbeiten entweder mit zu selten vorhandenen Voraussetzungen oder sie erklären zu wenig, vor allem erklären sie nicht das häufige Nebeneinander der Überkreuzcousinenheirat und anderer Formen der Blutsverwandtenheirat (und zwar bald dieser, bald jener).

Es verbleibt eine letzte Gruppe von Erklärungsversuchen der Überkreuzcousinenheirat, die, im einzelnen sehr verschieden in ihrer konkreten Konzeption, in ihren Prinzipien Wesentliches miteinander gemein haben und durch diese Prinzipien meiner Ansicht nach als einzige allgemeinere Bedeutung besitzen; d. h. ich glaube, daß diese verschiedenen Erklärungsversuche, zu denen möglicherweise noch einige weitere (ihnen in diesen Prinzipien gleichende) für bisher unerklärt gebliebene Formen und Kombinationen von Formen der Blutsverwandtenheirat kommen werden, eine in ihren Prinzipien einheitliche Theorie der Entstehung der Überkreuzcousinenheirat und zugleich aller übrigen Formen der Blutsverwandtenheirat — soweit es sich um Überkreuzverwandte handelt! — ergeben werden, die in ihrer konkreten Anwendung allerdings recht verschiedene Formen annimmt.

Allen diesen Erklärungsversuchen ist gemeinsam, daß sie in der Heirat mit Überkreuzcousinen, also Frauen der eigenen Generation, eine jüngere Entwicklungsform aus älteren Formen der Verwandtenheirat sehen und zwar solchen, in denen Frauen der nächstälteren oder der nächstjüngeren Generation geheiratet wurden. Damit erhebt sich natürlich sogleich die nächste Aufgabe: diese älteren Formen der Verwandtenheirat zu erklären. Schon diese allgemeinen Umrisse zeigen, daß diese Erklärungsversuche weit tiefer in das Gesamtproblem der Verwandtenheirat eindringen als alle

früher genannten.

Rivers, durch dessen geistvolle Untersuchungen (beginnend mit dem Jahre 1914) die Diskussion über das Problem der Blutsverwandtenheirat in ein völlig neues Stadium getreten ist, sah zuerst für konkrete Fälle in Melanesien eine solche ältere Heiratssitte, aus der sich die Heirat mit Uberkreuzcousinen entwickelt habe, in der Heirat mit der Witwe des Mutterbruders (oder auch einer seiner Frauen zu seinen Lebzeiten), für andere Fälle, gleichfalls in Melanesien, in der Heirat mit der Schwester des eigenen Vaters1) (für das Vorkommen beider Sitten in Ozeanien brachte Rivers Belege) 2). Es ist eigenartig, daß er sich ausgesprochen nur um die Erklärung der "einseitigen Überkreuzcousinenheirat" bemüht hat, d. h. der Heirat entweder nur mit der Tochter des Bruders der Mutter oder der Schwester des Vaters, während er die mit beiden Arten von Überkreuzcousinen nirgends erklärt. Aber wenn sich auch zeigen läßt (s. S. 21), daß innere Tendenzen der Sitte der Heirat mit der einen der beiden Arten von Überkreuzcousinen zwanglos die sozusagen automatische Entstehung der Sitte der Heirat mit der anderen verstehen lassen, so muß das eben einmal ausgesprochen und gezeigt werden. Aus der Lektüre der Untersuchungen Rivers' bekommt man den Eindruck, daß an der Entstehung der Sitte der Heirat mit beiden Arten von Überkreuzcousinen überhaupt nichts zu erklären sei. Das ist

1) Vgl. u. a. seinen zusammenfassenden Artikel "Marriage" in Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics, VIII.

<sup>2)</sup> Westermarck, der sich selber in ganz vager Weise mit nichtserklärenden "Erklärungen" für die Sitte der Überkreuzcousinenheirat zufrieden gibt, hält trotzdem "dies ganze Schema für eine unfundierte Vermutung (a baseless conjecture)"! The History of Human Marriage, 1921, II, p. 79.

natürlich insofern richtig, als das eigentlich zu Erklärende tatsächlich die Heirat mit einer von beiden Arten von Überkreuzcousinen ist, aber eben nicht nur in den Fällen, wo auch heute die Sitte nur in dieser "einseitigen" Form besteht — dort ist vielmehr zu zeigen, warum es dabei geblieben ist1)! -, sondern in jedem Falle, also auch dort, wo heute Heirat mit beiden Arten von Überkreuzcousinen Sitte ist. Das Wesentliche ist ja: zur Erklärung der Heirat auch mit beiden Arten von Überkreuzcousinen genügt die Herleitung der mit einer von beiden aus einer älteren Heiratssitte. Solche Herleitungen sind:

1. Heirat mit der Tochter des Mutterbruders aus Heirat mit der Witwe (oder einer der Frauen) des Mutterbruders (Rivers).

2. Heirat mit der Tochter der Schwester des Vaters aus Heirat

mit der Schwester des Vaters selbst (Rivers). 3. Heirat mit der Tochter des Mutterbruders aus Heirat des Vaters des betreffenden mit diesem Mädchen (vom Vater aus gesehen: mit der Tochter des Bruders seiner Frau) (Gifford 2), ihm folgend Eiselen 3)).

4. Heirat mit der Tochter der Schwester des Vaters aus Heirat des Vaters des Betreffenden mit diesem Mädchen (vom Vater aus gesehen: mit der Tochter der eigenen Schwester)

(in dieser Arbeit, siehe oben).

Den Erklärungen 1 und 2 ist gemeinsam, daß nach ihnen der älteren Sitte nach eine Frau der nächstälteren Generation geheiratet wurde und daß der Übergang zu der jüngeren Sitte dadurch erfolgt, daß an die Stelle dieser Frau ihre Tochter tritt. (Diesen ja an sich schon leicht verständlichen Vorgang hat Rivers in sehr überzeugender Weise wahrscheinlich gemacht.)

Demgegenüber ist den Erklärungen 3 und 4 gemeinsam, daß nach ihnen der älteren Sitte nach eine Frau der nächstjüngeren Generation geheiratet wurde, und daß der Übergang zu der jüngeren Sitte dadurch erfolgt, daß an die Stelle des Vaters der Sohn tritt, oder anders ausgedrückt: daß das Recht bzw. die Verpflichtung zur Heirat mit einem bestimmten Mädchen auf den Sohn übergeht. (Dieser Vorgang

scheint gleichfalls zwanglos verständlich.)

Andere und zwar weit bedeutsamere Gemeinsamkeiten verbinden aber die Erklärungen 1 und 3 einerseits und 2 und 4 andererseits. Betrachtet man nämlich die älteren Heiratssitten als solche, so sind Heirat mit der Witwe oder einer der Frauen des Mutterbruders (1) und Heirat mit der Tochter des Bruders der Frau (3) Heirat mit durch Heirat Verwandten, dagegen Heirat mit der Schwester des Vaters (2) und Heirat mit der Tochter der Schwester (4) Heirat mit Blutsverwandten.

Zur Charakterisierung dieser vier älteren Heiratssitten wäre folgendes

Zu 1: Heirat mit der Witwe des Mutterbruders oder einer seiner Frauen zu seinen Lebzeiten findet sich bei Völkern, bei denen man auch andere Güter vom Mutterbruder erbt oder auch zu anderen Gütern dieses Verwandten zu seinen Lebzeiten bevorrechteten Zugang hat. dieser Sitte scheint also nichts Besonderes mehr zu erklären — denn die

<sup>1)</sup> Oder möglicherweise: warum die einst in beiden Formen vorhandene Sitte heute nur noch in einer von beiden existiert.

2) Miwok Moieties, S. 189-193.

<sup>3)</sup> Preferential Marriage, S. 424/5.

Frage nach der Herkunft dieses besonderen Verhältnisses zum Mutterbruder steht ja auf einem ganz anderen Blatt: sie ist zu lösen im Zusammenhang mit der Frage nach der Entstehung des Mutterrechts über-

haupt.

Heirat mit der Witwe oder einer der Frauen des Mutterbruders zu seinen Lebzeiten ist seit Rivers' ersten Untersuchungen auch für andere Erdteile nachgewiesen worden (besonders für Afrika) und zwar in der Mehrzahl der Fälle neben gleichzeitiger Heirat mit Überkreuzcousinen. In Nordamerika ist sie bisher nur von der Nordwestküste und den Pawnee, in Südamerika nur von den Goajiro berichtet worden, in allen Fällen von Stämmen mit matrilinearem Erbrecht.

Zu 3: Die Heirat mit der Tochter des Bruders der Frau bei den Miwok Kaliforniens ist nach Kroebers Auffassung<sup>1</sup>) eine Folge davon, daß die dortige Gliederung des Stammes in zwei exogame Hälften mit patrilinearer Abstammung es verhindert, daß ein Mann, wie sonst in Kalifornien üblich, eine Frau und deren zugebrachte Tochter zugleich heiraten kann (die letztere gehört ja notwendig zu seiner eigenen Stammeshälfte), so daß dieser nun statt dieser zugebrachten Tochter seiner Frau deren nächste nicht zu seiner eigenen Stammeshälfte gehörende Verwandte dazuheiratet, nämlich die Tochter des Bruders seiner Frau. Für die Thonga, Ndjao usw. Südafrikas, die keine Dualorganisation haben, sieht Eiselen die Wurzel dieser Sitte in der Verpflichtung des Bruders der Frau, deren Manne "eine zufriedenstellende Ehe zu garantieren": stirbt die Frau, ohne unverheiratete Schwestern zu hinterlassen, die der Mann heiraten könnte, so gibt der Bruder ihm seine Tochter<sup>2</sup>).

Die Sitte der Heirat mit der Tochter des Bruders der Frau ist aus Amerika z. B. für Chile bezeugt<sup>3</sup>), aus Afrika von den Bantu Südafrikas bekannt 4), in beiden Fällen aus Gebieten, in denen auch die Sitte der Überkreuzcousinenheirat herrscht (in Südafrika anscheinend meist bei

benachbarten Stämmen).

Zu 2 und 4: Gegenüber den Erklärungen 1 und 3 sind bei den Erklärungen 2 und 4 auch die älteren Heiratssitten, aus denen nach ihnen die Sitte der Heirat mit der Tochter der Schwester des Vaters hervorgegangen sein soll, selber Formen der Heirat mit Blutsverwandten und als solche ihrerseits der Erklärung bedürftig. Der Versuch einer Erklärung der Heirat mit der Tochter der Schwester wurde im Anfang dieses Kapitels gegeben. Die Sitte der Heirat mit der Schwester des Vaters leitete Rivers aus der Heirat mit der Witwe des Mutterbruders ab, aus der sie sich unter dem Einfluß häufiger Tauschheiraten zwischen Geschwisterpaaren entwickelt haben sollte. Tatsächlich finden wir gleiche Bezeichnung für die Schwester des Vaters und die Frau des Mutterbruders bei vielen Stämmen der Erde, auch solchen, die keine der beiden in Frage stehenden Formen von Blutsverwandtenheirat kennen. Wichtiger aber ist, daß Heirat mit der Schwester des Vaters nur von Stämmen berichtet ist, die selber mutterrechtlich organisiert sind und in diesen mutterrechtlichen Einrichtungen ihren Nachbarn gleichen, sie oft deutlich von diesen übernommen haben, oder von Stämmen, die beide Sitten nebeneinander kennen. Der erste Fall ist in dem Verhältnis der Torresinsulaner zu den Banksinsulanern Melanesiens gegeben, der zweite in dem Verhältnis der Athapaskenstämme Britisch-Kolumbiens zu den

<sup>1)</sup> Handbook of the Indians of California, S. 459.

<sup>Preferential Marriage, S. 423.
Nach mündlicher Mitteilung von Dr. Irving Hallowell, Philadelphia.
Vgl. Junod, The Life of a South African Tribe, 2. Auflage, I, S. 260/2,</sup> 290/2, 309.

Tlinkit und Haida der nordamerikanischen Nordwestküste, und der dritte bei den Tlinkit selber. Damit würde also auch die Sitte der Heirat mit der Schwester des Vaters, d. h. Heirat mit einer Blutsverwandten, auf Heirat mit einer durch Heirat Verwandten, nämlich der Witwe des Mutterbruders, zurückzuführen sein. Das verstärkt unser theoretisches Interesse an der Heirat mit der Schwestertochter, bei der solche Herleitung offenbar

nicht möglich ist.

Jede dieser vier Erklärungen will und kann nur eine begrenzte Zahl von Fällen erklären, eben die, wo die betreffenden älteren und jüngeren Formen sich nebeneinander bzw. aus Quellen nachweisbar nacheinander bei demselben Stamm oder mindestens bei kulturell nächst verwandten Stämmen eines Gebietes finden. Das Wesentliche aber ist, daß durch die aufgestellten Entwicklungsreihen Sitten von sehr begrenzter Verbreitung, etwa die mit der Tochter der Schwester, als Glieder in Ketten erscheinen, deren Anfangs- und Endglieder sehr weite Verbreitung besitzen, und daß diese Entwicklungsreihen auf sehr verschiedenen Wegen letztlich alle zum gleichen Ergebnis führen. Es wird die Aufgabe weiterer Untersuchungen sein müssen, den Umkreis der Anwendbarkeit jeder dieser Theorien an viel breiterem Material, als das bisher geschehen ist, zu prüfen1); exakte Untersuchungen solcher Art würden nicht nur das Problem der Blutsverwandtenheirat als solches klären helfen, sondern sicher auch in manchen Fällen kulturhistorische Zusammenhänge aufzeigen.

Verwandtenheirat und das Problem der Inzestscheu.

Wenn wir von der Heirat mit der Tochter der Schwester absehen, so ist den übrigen Theorien sämtlich gemeinsam, daß sie die Heirat mit Blutsverwandten aus älterer Heirat mit durch Heirat Verwandten herleiten. Nun bedeutet für uns, d. h. für die theoretische Analyse, der Übergang von der Sitte der Heirat mit durch Heirat Verwandten zur Heirat mit Blutsverwandten zweifellos einen Schritt von sehr großer Bedeutung; denn er gestattet es uns, Sitten von scharf begrenzter, wenn auch recht weiter Verbreitung in genetischen Zusammenhang zu Sitten weitester, fast universeller Verbreitung, zu setzen.

Muß man aber annehmen, daß dieser Schritt für das Empfinden dieser Völker einen Sittenwandel von ähnlicher Bedeutung darstellt oder vielmehr dargestellt hat? Daß also das Neue, das er, von uns aus gesehen, zweifellos gebracht hat, für sie psychologisch gleichfalls etwas so Besonderes und Andersartiges bedeutete? Auf diese Frage mit Ja antworten hieße voraussetzen, daß auf den älteren Stufen der Entwicklung die Inzestscheu sich auf einen Kreis nächster Blutsverwandter erstreckt habe, der über die ersten Grade (Eltern-Kinder, Geschwister) hinausgreift, - der oben skizzierte Wechsel der Heiratssitten hätte dann eben in diesen Ring die erste Bresche geschlagen. Wenn man die Dinge so ansieht, so steht man naturgemäß vor dem Problem, wie denn diese Überwindung der Inzestscheu - zunächst gegenüber einer Art von Verwandten — und darüber hinaus der völlige Umschlag zur Bevorzugung der Heirat mit gerade diesen nahen Blutsverwandten überhaupt psychologisch zu verstehen sei, d. h. welche Kräfte man in Anrechnung setzen müsse, die stärker gewesen seien als die inneren, zur Stammessitte verdichteten Hemmungen gegen Inzest mit nahen Verwandten. Diese Frage

<sup>1)</sup> Und zugleich die übrigen Formen von "Preferential marriage of relatives" in den Kreis der Betrachtung zu ziehen, wie das in einem ausführlichen Artikel im American Anthropologist geschehen soll.

5\*

ist bisher nur einmal in dieser Weise gestellt worden, nämlich von Gifford bei der Untersuchung der Heiratssitten der Miwok. Dort handelte es sich um den Übergang von Heirat mit der Tochter des Bruders der Frau (einer durch Heirat Verwandten) zur Heirat mit der Tochter des Bruders der Mutter (einer Blutsverwandten), der durch Übergang des Anrechtes des Vaters auf den Sohn erklärt wurde. Gifford argumentiert nun folgendermaßen: "Wenn die Miwok die eine Art von Überkreuzgousinenheirat gestatten, die andere aber nicht, so betrachten sie offensichtlich Vererbung als etwas Wichtigeres als Blutsverwandtschaft; wo aber Vererbung nicht in Frage kam, wurde die Blutsverwandtschaft wirksam und verhinderte die andere Form der Überkreuzcousinen-Heirat 1)." Argumentation basiert auf der Auffassung, daß das Recht eines Mannes auf die Tochter des Bruders der Frau eben nur dadurch möglich sei, daß diese "normalerweise nicht seine Blutsverwandte ist 2)"; daß also die entsprechende andere "ältere" Heiratsform, aus der die (tatsächlich verbotene) Heirat mit der anderen Überkreuzcousine durch den entsprechenden Vorgang der Vererbung hätte entstehen können, nämlich Heirat mit der Tochter der eigenen Schwester, nicht anzunehmen sei, da diese eine

nahe Blutsverwandte sei3).

Dieser ganze Gedankengang scheint mir nicht in Tatsachen begründet, sondern rein deduktiv und konstruierend. Mag Kroeber auch Recht haben, wenn er sagt, Bevorzugung von Blutsverwandten bei der Heirat sei etwas der überwiegenden Mehrzahl der Indianer (Nordamerikas) völlig Fremdes 4), so ist sie in Nordamerika doch keineswegs unbekannt, und findet sich gerade im Nordwesten, mit dem Teile Kaliforniens doch nahe kulturelle Beziehungen besitzen; vor allem aber darf man doch, wenn im übrigen Nordamerika Blutsverwandtenheirat nicht Sitte, ja selbst tiefinnerlichst verabscheut ist, diesen Zustand nicht von vornherein als etwas Selbstverständliches und Allgemeines ansehen und den bei den Miwok (und anderen Stämmen) als von jenem ausgegangene und dann natürlich sehr befremdende und schwer erklärbare Sonderentwicklung. schauung liegt aber, wenn auch nicht eindeutig ausgesprochen, den Ausführungen Giffords zugrunde — aber sie ist nicht nur eine Anschauung Giffords, der sich nur als hier geeignetester Vertreter anbot, sondern die wohl der allermeisten Ethnologen. Aber bei unvoreingenommener Einstellung zu der Frage zeigt sich doch noch eine andere Möglichkeit: die Abscheu gegen Heirat mit nahen Blutsverwandten im größten Teil Nordamerikas — um bei unserem Beispiel zu bleiben — könnte ja auch ihrerseits etwas entwicklungsgeschichtlich Spätes sein und zwar eine ebenso einseitige Entwicklung wie die der Bevorzugung gewisser naher Blutsverwandter wie bei den Miwok, im Nordwesten und Nordosten: d. h. es wäre möglich, daß keine der beiden Sitten bzw. Einstellungen aus der anderen erwachsen sei, so daß wir als gemeinsame Vorstufe für beide Entwicklungen einen Zustand anzunehmen hätten, in dem weder Abscheu gegen Heirat mit Blutsverwandten (über den Kreis der Eltern, Geschwister und Kinder hinaus) noch Bevorzugung derselben herrschte.

Ein Uberblick zeigt folgendes:

1. Es ist uns kein Volk bekannt, das Heirat mit sämtlichen nahen Blutsverwandten gestattet oder gar bevorzugt, mit anderen Worten:

Miwok Moieties, p. 193.
 Ibidem, p. 192.
 Ibidem, p. 192. Bei den in dieser Arbeit untersuchten Stämmen fanden wir zahlreiche Beispiele gerade für diese Sitte!

<sup>4)</sup> a practice horribly repugnant to the vast majority of American Indians (Handbook of the Indians of California, p. 458).

alle Völker schließen gewisse Verwandte — über Eltern, Kinder und Geschwister hinaus — von gegenseitiger Heiratsmöglichkeit eben wegen ihres Verwandtseins aus. Die Auswahl dieser Verwandten folgt sehr verschiedenen Prinzipien.

2. Manche (wohl wenige) Völker scheinen Heirat zwischen sämtlichen

nahen Blutsverwandten zu verbieten.

3. Wohl alle Völker verabscheuen mindestens Heirat zwischen Blutsverwandten der ersten Grade (Eltern-Kinder, Geschwister). Ausnahmen hiervon sind wohl überall als sekundäre, "abwegige" Ent-

wicklungen nachzuweisen.

Aus dieser Übersicht ergibt sich: als allgemein und — insoweit — "natürlich" dürfen wir nur Inzestscheu gegenüber Eltern, Kindern und Geschwistern ansehen. "Natürlich" soll nicht heißen, daß sie uns nicht gleichfalls ihrer Entstehung nach problematisch schiene, sondern nur, daß wir sie wegen ihrer allgemeinen Verbreitung als tatsächliches Gemeingut der Menschheit, wie wir sie kennen, ansehen dürfen — also ganz abgesehen von der Frage, ob diese Sitte nicht möglicherweise eine

Abwehr gegen einen Inzesttrieb darstellt.

Die Inzestscheu gegenüber allen anderen Verwandten ist eine Frage der Stammessitte: was bei dem einen Volk bevorzugt wird, wird bei dem anderen verabscheut. Wo liegt die Wurzel dieser verschiedenartigen Konvention? Das Gemeinsame liegt jedesmal in der Gleichsetzung der betreffenden Verwandten mit den Eltern bzw. Kindern oder den Geschwistern. Diese Gleichsetzung kann durch den Einfluß einer Heiratssitte erfolgen, die die betreffenden Verwandten zu (mindestens) potentiellen Eltern, Kindern, Geschwistern macht, oder sie kann in einer Gleichsetzung in der Bezeichnung bestehen, die ihrerseits der Niederschlag einer solchen Heiratssitte oder möglicherweise das Ergebnis rein psychologischer und linguistischer Prozesse sein kann. Potentielle Gleichartigkeit wie gleichartige Bezeichnung üben auf das Denken und Fühlen offenbar einen so tiefgehenden Einfluß aus, daß sich diesen Verwandten gegenüber in den meisten Fällen tatsächlich gleichfalls eine Inzestscheu herausbildet, die - zwar sekundär und konventionell entstanden — der "natürlichen" Inzestscheu an die Seite zu stellen ist, eben weil sie sich wie diese gegen "Eltern", "Kinder", "Geschwister" richtet. Beispiele hierfür wurden in dieser Arbeit bereits gezeigt: z. B. in der Gleichsetzung von Vater und Vatersbruder; Mutter und Mutterschwester (denen zutiefst die Auffassung zugrunde liegt, daß Geschwister gleichen Geschlechts einer an des anderen Stelle treten können); Bruder, Vaterbrudersohn und Mutterschwestersohn; Schwester, Vaterbrudertochter und Mutterschwestertochter usw.; bei anderen Völkern in der Gleichsetzung etwa von Brüdern und allen Arten von Cousins, und Schwestern und allen Arten von Cousinen.

Wenn sich also zeigen läßt, daß bei diesen Völkern die sozusagen "konventionelle Inzestscheu" gegenüber bald nur bestimmten, bald allen nahen Blutsverwandten offenbar erst durch gewisse aufzeigbare soziale oder psychologische und linguistische Prozesse entstanden ist, was berechtigt uns dann noch, eine ursprüngliche "natürliche" Inzestscheu gegenüber nahen Blutsverwandten überhaupt anzunehmen, die dann erst durch besondere Entwicklungsprozesse und unter dem Einfluß irgendwelcher geheimnisvoller stärkerer Gegenkräfte überwunden werden müßte? Es scheint doch vielmehr alles dafür zu sprechen, daß ursprünglich — abgesehen von der Inzestscheu gegenüber Eltern, Kindern, Geschwistern, die wir hier einfach als Gegebenheiten hinnehmen wollen — gegenüber der Heirat mit nahen Blutsverwandten eine indifferente

Haltung bestand, d. h. weder Abneigung noch Bevorzugung; oder anders ausgedrückt: daß nahe Blutsverwandte in Fragen der Heirat nicht wesentlich anders angesehen wurden als Nichtverwandte. Dagegen darf man wohl als sehr ursprünglich die Tendenz ansehen, einmal begonnene Heiratsbeziehungen zwischen zwei Familien weiter auszubauen, d. h. in diesem Sinne "im vertrauten Kreise zu bleiben"; dieser Tendenz entspringen u. a.: Levirat, Sororat, Heirat mit einer Frau und ihrer zugebrachten Tochter, Tauschheirat zwischen zwei Geschwisterpaaren, in gewissem Sinne auch Heirat mit einer der Witwen des Vaters oder des Mutterbruders (bzw. einer seiner Frauen zu seinen Lebzeiten).

Wenn sich nun aus solchen ursprünglichen Heiratssitten durch einen der oben skizzierten Prozesse (Ersatz der Mutter durch die Tochter oder des Vaters durch den Sohn) die Sitte der Heirat mit bestimmten Blutsverwandten entwickelte, so wird diese Entwicklung bei der ursprünglich indifferenten Haltung gegenüber der Heirat mit Blutsverwandten also auf gar keine psychologischen Hemmungen gestoßen sein, deren Überwindung besonders erklärt werden müßte. Oder anders ausgedrückt: der Übergang von Heirat mit durch Heirat Verwandten zu Heirat mit Blutsverwandten, für uns ein Schritt von größter theoretischer Bedeutung, wird für das Empfinden der Menschen keineswegs ein Schritt von besonderer psychologischer Bedeutung gewesen sein. Damit schließt sich, wie ich gezeigt zu haben hoffe, die zunächst vielleicht etwas verwirrende Fülle von Tatsachen und Fragestellungen zu einem einheitlichen theoretischen Bilde.

### Bibliographie.

Bogoras, W., The Chukchee. (Memoirs of the American Museum of Natural History.)

Bollig, L., Die Bewohner der Trukinseln. (Anthropos-Bibliothek.) Münster 1927. Briffault, R., The Mothers. 3 Bände. London 1927. Dall, W. H., Tribes of the Extreme Northwest. (Contributions to North American

Ethnology, I, 1877.)
Eiselen, W., Preferential Marriage. Correlation of the various modes among the Bantu tribes. (Africa, Band I, 1928.)

Farabee, W. C., The Central Caribs. (University of Pennsylvania Publications in Anthropology, 1924.)

Frazer, J., Folk-lore in the Old Testament. 3 Bände. London 1918. Gifford, E. W., Miwok Moieties. (University of California Publications in American

Archaeology and Ethnology, Band 12, 1926.)

Hill-Tout, C., The Far West, the Home of the Salish and Déné. London 1906.

Iyer, R. B. L. K. Ananthakrishna, The Mysore Tribes and Castes. Mysore 1928ff.

Jenness, D., The Life of the Copper Eskimo. (Reports of the Canadian Arctic Expedition, Band 12, 1922.)

Jochelson, W., The Koryak. (Memoirs of the American Museum of Natural

History.) Junod, H. A., The Life of a South African Tribe. 2. Auflage, London 1927. Kirchhoff, P., Die Verwandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas.

(Zeitschrift für Ethnologie, Band 63.)

Koch-Grünberg, Th., Vom Roroima zum Orinoko. 3 Bände. Berlin 1917ff.

Kroeber, A. L., Classificatory Systems of Relationship. (Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Band 39, 1909.) Kroeber, A. L., Handbook of the Indians of California. (78. Bulletin of the Bureau

of American Ethnology 1925.)

Lothrop, S. K., The Indians of Tierra del Fuego. (Contributions from the Museum

of the American Indian, Heye Foundation, Band 10, 1928.)
Lowie, R. H., Family and Sib. (American Anthropologist, Band 21, 1919.)
Lowie, R. H., A Note on Relationship Terminologies. (American Anthropologist, Band 30, 1928.)

Martius, C. F., Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas, zumal Brasiliens. 2 Bände. Leipzig 1867.

Rattray, Groß-cousin Marriage in Africa. (Journal of the African Society, 1925.)

Reichard, G., Social Life of the Navaho Indians. (Columbia University Contri-

Reichard, G., Social Life of the Navaho Indians. (Columbia University Contributions to Anthropology, Band 7, 1928.)

Richards, F. J., Groß-cousin Marriage in South India. (Man, Band 14, 1914.)

Rink, H. J., The Eskimo Tribes. London und Kopenhagen 1887.

Rivers, W. H. R., Kinship and Social Organization. London 1914.

Rivers, W. H. R., The History of Melanesian Society. 2 Bände. Cambridge 1914.

Rivers, W. H. R., Artikel "Marriage" in: Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics, Band 8.

Sapir, E., Terms of Relationship and the Levirate. (American Anthropologist, Band 18, 1916.)

Schomburgk, Rich., Reisen in Britisch-Guiana. Leipzig 1847/48.

Shirokogoroff, S. M., Social Organisation of the Northern Tungus. Shanghai 1929.

Soares de Souza, G., Tratado descriptivo do Brasil em 1587. (Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico de Rio de Janeiro, Band 1 und 14.)

Steller, G. W., Beschreibung von dem Lande Kamtschatka. Frankfurt 1774.

Sternberg, L. Y., The Turano-Ganowanian System and the Nations of North-East-Asia. (Proceedings of the 18. International Congreß of Americanists, 1912.)

Swanton, J. R., Contributions to the Ethnology of the Haida. (Memoirs of the

American Museum of Natural History.)

Thévet, A., La Cosmographie Universelle. Paris 1575.

Tylor, E., On a Method of Investigating Social Institutions. (Journal of the Royal Anthropol. Institute, Band 18, 1889.)

Westermarck, E., The History of Human Marriage. 3 Bände. 5. Auflage, London 1921.

# Mitteilung über Petroglyphen im Valle del Pangal.

Von

## Walter Knoche, Santiago (Chile).

Ein Santiaginer Arzt, Herr Dr. W. Coutts, machte mich darauf aufaufmerksam, daß in der Hacienda "Los Perales" eine größere Anzahl sog. "Piedras pintadas" aus der indianischen Vorzeit vorhanden wäre. Da es sich um einen Nebenfluß des Cachapoal (Prov. Colchagua) handelt, d. h. dem dritten Komplex chilenischer Felsbildnerei, nach dem ersten am Nordrand der Atacamawüste, oder dem zweiten in der Prov. Coquimbo<sup>1</sup>), schien ein Besuch überaus lohnend bei der jetzt leichten Erreichbarkeit der Stätten, die unmittelbar im Gebiete einer der größten und bekanntesten, zum Guggenheimtrust gehörigen Kupfermine "El Teniente" liegen. Autoweg und Eisenbahn führen von Rancagua am rechten Ufer des Cachapoal bis zum großen Wasserwerk der Mine Coya, ein Name, der in dieser Form und in der Verbindung von Coyacagua, Coyahue u. a. m. nur im äußersten Norden (20°) vorkommt, für Mittel-Chile (34°) jedoch überaus auffällig ist. Man könnte einmal an die inkaische Bezeichnung "Coya" Prinzessin denken; andererseits ist aber neben Coya die Form Colla für die genannten geographischen Namen gebräuchlich, wie z. B. auch in Collahuasi, einer an der bolivianischen Grenze gelegenen, nordchilenischen Mine. Die neue Station befindet sich kordillereneinwärts nahe der Bäder von Cauqenes, wo die bekannten "piedras marcadas" der Cachapoalgruppe aufgefunden wurden.

In Begleitung von Dr. da Silva, welcher den Ärztedienst im Wasserwerk inne hat, und einem der Inspektoren, Herrn L. Maldonado, fuhren wir in ein lieblich grünes, rechtes Seitental des Cachapoal am Pangalfluß entlang, passierten das gleichfalls der Großmine angehörige Turbinenhaus Pangal, und kamen in steilsten Kehren hinauf zur "Boca toma", der Wasser-

<sup>1)</sup> Leon Strube, Felsbilder aus Chile, "Ipek", Jahrbuch f. prähist. u. ethnogr. Kunst, Leipzig 1928.

abnahme, von wo das Betriebswasser nach Klärung in einem 2 m weiten Rohr abwärts läuft. Hier verließen wir das Auto und besuchten, einen schäumenden Nebenfluß überquerend, die eine Stätte der "piedras marcadas", indessen, weiter unterhalb, etwas abseits des Automobilweges, eine zweite Anhäufung der "piedras pintadas" liegt, die bezeichnenderweise "Collahue", d. i. Colla-Haus, heißt! Wir erreichen nach 1½ Stunden Marsch über scharfes Gestein, durch Gebüsche von Bambusgras, Maitenes, Ginster u. a. für Mittelchile charakteristische Xerophyten, die an einem Abhang verstreuten Steine, welche hier als Folge natürlicher Verwitterung regellos herumlagen. Da unser Aufenthalt, durch äußere Umstände bedingt, nur ein ganz kurzer war, mußten wir uns damit begnügen, einige der Steine nach Markierung mit weißer Kreide zu photographieren.

Auf den Photos sieht man deutlich, daß es sich um helle, in der Natur gelbliche, kaum ½ cm tiefe Einkerbungen in der dunklen Patina



Abb. 1.

des Gesteins (Diorit) handelt. Diese "Piedras pintadas", wie sie fälschlicherweise genannt werden, stellen somit monochrome Petroglyphen dar, wenn man hierunter nicht Farbauftragungen, sondern Flachreliefausführungen versteht. — Wir konnten an der von uns besuchten Stelle nach flüchtiger Schätzung vielleicht nur ein Drittel aller Markierungen aufnehmen; etwa 1 km unterhalb des Hanges sahen wir, am Flußufer selbst, vereinzelte Felsgravierungen. Es ist keineswegs ausgeschlossen, obwohl anscheinend in der Umgebung nicht bekannt, daß noch weitere Plätze im andinen Cachapoalgebiet oder anderen Flußtälern der Nachbarschaft, wie sie südwärts im Tingiriricatal vorkommen, gefunden werden könnten. Nur eines ist schon bei oberflächlicher Beobachtung sicher: Die Petroglyphen von Pangal entsprechen völlig denen, welche etwa 50 km entfernt, 500 m tiefer flußabwärts bei Cauqenes vorhanden sind, z. B. in "La piedra del indio1)", vor allem aber in "La piedra de la batalla<sup>2</sup>)". Aus anscheinend der gleichen Gegend liegen mir einzelne

A. Plagemann, Über die chilenischen "pintados", XIV. Internat. Amerikanistenkongreß, Stuttgart 1904, Tafel 1 u. 2.
 Daniel Barros Grez, Los Jeroglificos de la batalla, Soc. scient du Chili. Tome III, Troisième Année, Santiago 1893.

Reproduktionen (alte Photographien und Wiedergaben von Zeichnungen) vor, welche ich Herrn Dr. A. Oyarzún verdanke, ohne daß es mir möglich war, die dazugehörige Arbeit ausfindig zu machen.

Auf einzelnen Blöcken der Petroglyphen von Pangal sieht man gelegentlich nur eine oder wenige Gravierungen, z. B. auf einem kleineren



Abb. 2.

Stein (hier nicht aufgenommen) eine einzige, dreiköpfige gewellte Schlange mit einem Kreuz darüber, ein Zeichen, das auch sonst im Cachapoalgebiet auftritt. Neben dem merkwürdigen scheinbaren Durcheinander von Zickzacklinien, Leitern, Punkten, Schraffierungen fehlen auch schematisch-



Abb. 3.

figürliche Zeichnungen nicht. Abb. 1 zeigt ein vierfüßiges Tier, bei welchem der linke Vorderfuß vierzehig, die übrigen dreizehig abgebildet sind. Hierin ist schon eine gewisse Nachlässigkeit der Darstellung angedeutet. Man könnte auf den ersten Blick an die Umrißwiedergabe eines der großen

chilenischen Frösche denken, wenn nicht die fehlenden Zehen (Lurche sind hinten fünfzehig) dagegen sprächen. Abb. 2 hingegen gibt zweifellos in primitiver Form, aber höchster Bewegung, menschliche Figuren wieder: ein schreitendes Paar mit einem Kind. Auf Abb. 3 hingegen sind Figuren nicht mehr vorhanden, sondern es liegen teilweise wohl unlösbare Zeichen vor.

Jedenfalls unterscheidet sich der Colchaguakomplex auch an dieser neuen Fundstätte in seinem bereits oben erwähnten Wirrwarr von Kreisen, einfachen und parallelen Zickzacklinien, leiterartigen Gebilden, geschlossenen unterteilten Feldern, Punkten usw. deutlich von den vielleicht sakrosankten Fundstätten der Atacama und der Prov. Coquimbo mit ihren

mehr bildlichen Darstellungen.

Plagemann hat recht, wenn er in den Collas, d. h. den Diaguitas verwandte Stämme, die Urheber der hier wiedergegebenen Petroglyphen vermutet, wie der Name der von uns nicht besuchten benachbarten Fundstätte Collahue zeigt. Es mag dahingestellt bleiben, ob wir es hier mit Stämmen zu tun haben, welche bereits vorinkaisch über den Paß der heutigen Hacienda Manzanar aus Nordwest-Argentinien am Cachapoal und in seine Nebentäler eindrangen, oder ob es sich um inkaische Kolonien (Mitimaës) handelt, in denen Collas angesiedelt wurden. Daß die Schnörkeleien nicht "eine Ausgeburt des Müßigganges" sind, sondern wirkliche Ideogramme, beweisen Zahlenzeichen (Punkte und vielleicht Striche), unter denen — und dieses ist außerordentlich bemerkenswert — eine mayoide Zahlhieroglyphe Reihen Punkte mit einem rechts davon verlaufenden Strich, welcher die 5 bedeutet, nicht fehlt. Ebenso ist merkwürdigerweise auf der "piedra de la batalla", was bisher nicht beachtet wurde, sehr deutlich das Mayazeichen für "Hügel" zweimal markiert. So wurden die Colla bis in die Anden des zentralen Chile wenn auch zweifellos indirekte Übermittler jener Kulturwelten des Nordens, schon jenseits des südamerikanischen Kontinents, Kultureinflüsse, welche sich auch in einer großen Anzahl chilenischer Ortsnamen widerspiegeln.

Ich hoffe die Untersuchungen baldigst ergänzen zu können, sowohl die

der Petroglyphen von Pangal, wie der benachbarten von Collahue.

## Über Keulenformen in Melanesien.

Von

## Felix Speiser, Basel.

Es muß auffallen, daß einer so wichtigen Waffe, wie es die Keule in der Südsee ist, bis jetzt wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Außer einer Arbeit von Foy: Australische Flachkeulen und Verwandte (Ethnologika I) und von Haddon: A classification of the stone-headed clubs of British New Guinea (Journ. Anthr. Inst. XXX), einigen allgemeinen Klassierungen durch Graebner in seinen Arbeiten über die Kulturschichten in der Südsee und Ausführungen von Friederici (vor allem in: Ein Beitrag zur Kenntnis der Schutz- und Trutzwaffen der Indonesier, Südseevölker und Indianer: Baessler Archiv 1915, Beiheft) kenne ich in der mir zugänglichen Literatur keine eingehenden Behandlungen der Südseekeulen.

Vielleicht hat dies seinen Grund darin, daß die überaus große Zahl von Keulenformen zunächst verwirrend wirkt und vom Versuche einer Klassierung abschrecken muß, um so mehr, als alle erdenklichen Zwischen-

formen die verschiedenen Klassen verbinden.

Tatsächlich können sich nun, auch in einem so einfachen Geräte, wie es die Keule ist, mehrere Grundformen vereinigt haben, so daß es sehr oft nicht mehr möglich sein wird, eine Keule einem bestimmten Typus zuzuweisen. Das ist aber auch nicht notwendig. Die Keule an sich interessiert uns hier wenig, sondern nur die in ihr enthaltenen Kulturelemente: es ist uns nicht darum zu tun, die Keulen an sich zu klassieren, wohl aber die Formimpulse, deren Träger sie ist.

Für unsere Zwecke wird es genügen, wenn wir die Keule als eine meist stumpfe Schlagwaffe definieren, welche allein durch die Wucht ihres Schlages wirken soll. Zacken können die Wirkung des Schlages erhöhen, die Tendenz des Keulenschlages ist aber immer: zu zerschmettern, zu

zermalmen.

Es ist nun überraschend, daß ein so einfaches Gerät in einer solchen Fülle von Formen auftreten kann. Es gab aber vielleicht gerade die Einfachheit der Waffe die Möglichkeit, die Form ins unendliche zu variieren, ohne den Gebrauch derselben zu beeinträchtigen — beim Bogen wäre dies nicht möglich. Und man wird vielleicht herausfühlen, wie sich gerade an der Keule der Charakter des Benützers, eher als in einem andern Geräte, spiegeln kann: man vergleiche die schwere massige Keule der rohen Baining

mit den eleganten Keulen der kultivierten Salomonier.

Wenn wir nun eben von der großen Formfülle gesprochen haben, in in welcher die Keulen auftreten, so mag dies auch als Entschuldigung dafür dienen, daß wir keineswegs beabsichtigen, alle Keulenformen der Südsee hier zu behandeln. Sporadisch treten überall aberrante Formen auf, vereinzelte Erzeugnisse individueller Phantasie und Liebhaberei, die auch ihre Nachahmungen gefunden haben können. Wollten wir uns auf diese Spezialformen einlassen, so würde der Rahmen, den wir dieser Arbeit gesetzt haben, weit überschritten, wahrscheinlich würden wir uns auch in der Unmasse des Materiales verlieren. Wir ziehen also prinzipiell hier nur diejenigen Keulenformen in unsere Betrachtung, die als typisch für größere Gebiete bezeichnet werden können, die nicht dem Individuum angehören, sondern der ganzen Gemeinschaft, die Teile und Symptome einer Kultur sind. Diese allein können uns, im Gegensatz zu sporadischen Formen, Einblick in die Kulturgeschichte der Südsee geben.

Die Keule gehört zu den "Ur"-waffen der Menschheit, insofern, als sie fertig gebildet in der Natur vorkommt: einerseits als aufgelesener Knüppel oder Wurzelstock, anderseits als Latte, die man von einem morschen Palmstamme losreißen kann. Solche "Ur"keulen, die künstlerisch veredelt, auch in höheren Kulturen vorkommen (Fiji, Neu-Caledonien) können uns aber wenig sagen, eben weil sie überall vorkommen können. Erst, wenn die Keule sich zu bestimmter Form typisiert hat, wenn ihr ein bestimmter Formwille zugrunde liegt, kann sie zur Herausarbeitung von

Kulturbeziehungen benützt werden.

Keulen, die den beiden möglichen "Ur"formen noch am nächsten stehen, werden wir als die ältesten ansehen dürfen. Wenn wir nun sehen, daß die sog. Lattenkeule, die sich eben von einem halb vermoderten in Streifen zerborstenen Palmstamme ableitet, vor allem in den Sumpfgebieten der großen Flüsse Neu-Guineas vorkommt, die Rundkeule aber, die sich vom Wurzelstocke ableitet, mehr im bergigen Ost-Melanesien, so ist einerseits an der tatsächlichen Existenz dieser beiden Urtypen als zwei verschiedenen Entwicklungskeimen der Keule nicht zu zweifeln, andererseits auch nicht an der sehr frühen Auswirkung eines ganz bestimmten Formwillens, der seine erste Richtung erhalten hat (in diesem Falle) durch das Material, das am reichlichsten zur Verfügung stand (Areka-Palme in den Sumpfgebieten, Hartholzstämme in den Berggegenden), womit aber

keineswegs gesagt sein soll, daß in den Sumpfgegenden keine Hartholzstämmehen zu finden seien und v. v.

Formgruppen.

Es scheint zunächst sehr einfach, deduktiv die möglichen Keulenformen aufzustellen und die vorkommenden Keulen einzureihen in die theoretisch gefundenen Klassen: man könnte z. B. unterscheiden zwischen geraden und krummen, symmetrischen und asymmetrischen, langen und kurzen, flachen und runden Keulen usw., dann könnte man alle möglichen Kombinationen dieser Grundformen aufstellen und die vorhandenen Keulen

dementsprechend einteilen.

Man wird aber bald gewahr werden, daß man mit diesem Einstellungsschema, das eine Unzahl von Klassen ergeben würde, nicht auskommen kann. Zudem ist es nicht der Zweck dieser Arbeit, die Keulen zu klassieren, sondern vielmehr die Keulenformen zur Klärung kulturgeschichtlicher Fragen zu benützen. So wird es viel vorteilhafter sein, von wirklich vorkommenden und deutlich charakterisierten Keulenformen auszugehen und diese in bezug auf ihre Verbreitung, Abwandlung und Kombination mit andern zu untersuchen.

In bezug auf die allgemeine Form der Keulen treten uns dann deutlich die folgenden Hauptgruppen entgegen, mit denen allein wir uns beschäftigen wollen:

a) Steinkopfkeulen

- b) Flach- oder Lattenkeulen
- c) Kolbenkeulen
- d) Fächerkeulen
- e) Stabkeulen
- f) Ruderkeulen
- g) Asymmetrische Keulen
- h) Schwertkeulen
- i) Aberrante Keulen
- k) Neu-Caledonische Keulen
- l) Erromanga- und Tanna-Keulen

Wir werden uns dann ansehen:

- 2. die Keulengriffe
- 3. die Ornamente auf den Keulen; dann werden wir
- 4. das Sprachliche kurz streifen und feststellen
- 5. wo Keulen fehlen.

Im folgenden bezeichnen wir als oben und als Keulenkopf das Schlagende der Keule, als unten bezeichnen wir das Griffende. Wenn wir von einem runden Schafte sprechen, so verstehen wir darunter einen von rundem Querschnitte.

## I. Allgemeine Form der Keulen.

#### a) Steinkopfkeulen.

Sie kommen vor an den Küsten des östlichen Neu-Guinea, wo sie aber nicht hergestellt werden, ferner bei den Baining, den altertümlichen Bewohnern der Gazelle-Halbinsel. Dann treten noch Steinkopfkeulen auf in Malaita, doch wollen wir diese, weil es sich offenbar um lokale Formen handelt, einstweilen beiseite lassen, und uns zunächst nur mit den Keulen N-Guineas und der Baining abgeben. Man könnte nun die Keulen in den beiden Gebieten als verwandt ansehen, wenn sie sich nicht so sehr voneinander unterschieden, daß man sie nicht ohne weiteres in eine Klasse reihen darf.

#### Steinkopfkeulen von Neu-Guinea.

Man vergleiche hierüber die eingehende Arbeit von Haddon. Es handelt sich um kugelige oder scheibenförmige Köpfe, deren Formzahl noch dadurch stark vermehrt wird, daß durch Aussägen oder -schleifen sternartige oder granatapfelartige Köpfe erzeugt werden. Die Einzelheiten derselben hat schon Haddon behandelt, für uns ist nur wichtig, daß alle Steinkopfkeulen Neu-Guineas dadurch charakterisiert sind, daß der Stein von oben her auf den Schaft gesteckt wird, daß also der Schaft nach oben sich verjüngen muß, und daß der Kopf durch besondere Bindungen und Verkeilungen vor dem Abgleiten gesichert werden muß. Unter dem Kopf verdickt sich dann der Schaft, um meistens bis zum Griffe sich wieder zu verjüngen. Abb. 31, 32. In der Mehrzahl der Fälle läuft der Schaft aus,



ohne daß am Griff eine besondere oder typische Schnitzerei vorkommen würde. Nur im Gebiete des Huongolfes treffen wir auf geschnitzte Griffe, doch zögere ich nicht, diese Schnitzerei auf den Einfluß der Küstenkulturen zurückzuführen.

## Steinkopfkeulen der Baining.

Wir stellen fest, daß wir bei den Baining keine scheibenförmigen oder gezackten Steinköpfe finden, sondern nur kugelige. Die Baining haben es also in der Steintechnik nicht so weit gebracht wie die Leute von Neu-Guinea, man darf deswegen die Bainingkeulen wohl als die primitiveren bezeichnen in bezug auf die Steintechnik, nicht aber in bezug auf die Konstruktion im ganzen: denn bei den Bainingkeulen wird der Kopf von unten her an den Schaft gesteckt, er kann sich beim Schlage also unmöglich vom Schafte trennen, und es genügt eine leichte Verkeilung und Verklebung unter dem Kopf, um ihn am Herabrutschen am Schafte zu hindern (Abb. 29).

Weitaus die meisten Bainingkeulen weisen zudem unten am Schafte eine ausgesprochene Zuspitzung auf, die gewöhnlich mit einer geringen Verdickung beginnt, dies, damit man die Keule bei der Rast aufrecht in die Erde stecken kann (vgl. Hocart, S. 301 auch für die Salomonen). Wir können diesen Teil der Keule auch als Keulenschuh bezeichnen.

Die Bainingkeulen unterscheiden sich also sehr stark von den Stein-

kopfkeulen Neu-Guineas.

#### Holzkeulen der Baining.

Neben den Steinkopfkeulen kommen bei den Baining auch einfache Holzkeulen vor. Entweder sind es einfach Keulenschäfte, an welche kein Steinkopf aufgesetzt worden ist, oder es sind Stabkeulen, die sich aber als Bainingkeulen erkennen lassen an dem nie fehlenden "Schuh". Die Stabkeulen sind wenig fest belegt, und wir können an unserer Ansicht festhalten, daß die eigentliche Bainingkeule die Steinkopfkeule sei (Abb. 30).

## Nachahmungen und Umwandlungen der Steinkopfkeulen in Holz.

Bei den Marind, auch am Fly-River, stoßen wir gelegentlich auf Imitationen von Steinkeulen in Holz. Sie sind aber peinliche Holzimitationen

der Steinkeulen und stellen keine neuen Keulentypen dar.

Anders ist es nun in Neu-Britannien: da wären zu nennen die Keulen der Sulka, Mengen und Tumuip. Wenn man bei Parkinson, Abb. 32, die Keulen 2, 3 und 8 ansieht, so ist es durchaus klar, daß sie hölzerne Abkömmlinge der Bainingkeulen mit dem kugeligen Kopfe sind. Daß die Vorbilder der wundervollen Keulen: Abb. 32; 4, 5, 6, 7 ebenfalls Steinkopfkeulen sind, ist auch nicht anzuzweifeln, die Schwierigkeit liegt nur darin, daß die Vorbilder gezackte Neu-Guinea-Keulen gewesen sein müssen, denn bis jetzt kennt man von den Baining skulpierte Steinköpfe nicht. Daß sie früher solche besessen haben sollten, scheint mir unwahrscheinlich, denn sonst müßten doch Bodenfunde von solchen gemacht worden sein in

den nicht wenigen Pflanzungen im Baininglande.

Die genannten Stämme sind nun auch Papua (am wenigsten die Mengen), sie sind Nachbarn der Baining, vielleicht sogar mit ihnen verwandt, so daß also die steinernen Vorbilder ihrer Keulen den Papua zubeschrieben werden können, aber eben denen Neu-Guineas. Nach den Abgildungen bei Parkinson wage ich es nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob die Köpfe von unten oder von oben an den Schaft gesteckt worden sind, die geschnitzten Ringe unterhalb der Köpfe auf Abb. 32: 4, 5, 6, 7 könnten sehr leicht als Stilisierungen von Verkeilungen und Bindungen unterhalb des Kopfes entstanden sein, und dann hätten wir Keulen vor uns, die Mischformen zwischen dem Neu-Guinea- und dem Baining-Typ darstellen: sie hätten den skulptierten Kopf von den Neu-Guinea-Keulen, die Art der Schäftung von der Bainingkeule. Daß sie mit dieser nahe verwandt sind, zeigt die Form des Griffes: er ist eine unverkennbare ornamentale Weiterbildung des Baining-,,Schuhs" zu einem oft sehr schön geschwungenen Konus. Dieser fehlt keiner Keule der genannten Stämme.

Diese hölzernen nahen Verwandten der Steinkopfkeulen haben sich

nun in zwei Richtungen weiter entwickelt:

1. Man kann bei vielen Sulka-Keulen (Park. 32, 1) sehen, wie sich die Form des Steinkopfes stark verflacht, so daß die Keule nur noch im oberen Drittel eine stärkere Schwellung aufweist. Man könnte die schlankeren Exemplare dieser Keule kaum mehr mit einer Steinkopfkeule in Beziehung

setzen, wenn diese Keulen eben nicht immer den Griffkonus trügen (Abb. 33

bis 34).

Es wird die Annahme erlaubt sein, daß in dieser Form sich die Erinnerung an eine Steinkopfkeule leicht verlieren konnte, als Schlaggerät war der nun etwas leicht gewordene Schaft nicht mehr sehr tauglich, weshalb ein neues Schlagzentrum geschaffen werden mußte, m. a. W. es mußte ein neuer Keulenkopf gebildet werden (Abb. 35). Was lag nun näher, als daß man die Form von dem sowieso schon sehr kräftig ausgebildeten Griffkonus entlehnte und diesen dem Schafte als neuen Kopf aufsetzte? Wir haben Formen, welche die ursprüngliche Schwellung des Schaftes noch deutlich erkennen lassen, aber eben den Konuskopf besitzen. Bei anderen Formen ist der Konus zum alleinigen Schlagkörper geworden, und der Schaft konnte leichter und zum einfachen Stabschafte werden. Weiterhin ist dann diese konische Kopfform auf das vielfältigste variiert worden, ihre Abstammung läßt sich aber immer deutlich er-

Es ist einleuchtend, daß diese Holzformen nun nicht bei den Baining selbst auftreten; diese hatten ja ihre echten Steinkopfkeulen, sie brauchten keine Surrogate. Aber wir treffen sie bei den Nachbarn der Baining: den Sulka, Mengen Tumuip, ebenso bei den Küstenmelanesiern der Gazellehalbinsel und den mit diesen immer in Verkehr stehenden Bewohnern der Küsten Neu-Irlands.

2. Wenn nun bei den unter 1. besprochenen Varianten sich die Tendenz nach einer Spitze durchgesetzt hat im Konus, so kann sich andererseits auch die Tendenz nach der Kugel oder besser gesagt, nach einem Rundkopfe durchsetzen. Wir erhalten so die zweite (Abb. 36) Variante der Baining-Keule, die Pilzkopfkeule. Sie ist so entstanden, daß der Keulenkopf immer mehr ans Ende gerückt und schließlich mit dem konisch ausladenden Schlagende verschmolzen ist. Daß es sich um Abkömmlinge der Bainingkeule handelt, beweist der Konusgriff. (Wir werden allerdings unten sehen, daß diese Grifform auch selbständig wandern kann.)

Das Ausbreitungsgebiet dieser Keulenform deckt sich ziemlich genau mit dem vorigen, vielleicht mit dem Unterschiede, daß sie mehr als die erste Variante nach Norden, Neu-Irland, gelangt ist. (Im übrigen sei bemerkt, daß es gerade Keulen sind, die durch Tausch sehr weit wandern können, so daß auf die Herkunftsangaben vereinzelter Stücke nicht all-

zuviel Gewicht gelegt werden darf.)

Es sei der Besprechung der Griffe vorgreifend, kurz darauf hingewiesen, daß der Griffkonus seinerseits wieder sehr barocker Ausgestaltung unterworfen ist: er kann in einer Kugel enden, oder durch eine solche vom Schafte getrennt sein, er kann doppelt auftreten usw., immer aber ist der Konus noch zu erkennen (Abb. 33-40).

## Verbreitung.

Sie kommen nicht weiter westlich in Neu-Britannien vor als Jacquinot-Bay im Süden, Open Bay im Norden. An der Südküste fehlen weiter westlich eingeborene Keulen überhaupt. Sie kommen dann, wennschon nicht sehr zahlreich, besonders in der Pilzvariante, an den Küsten Neu-Irlands vor.

In den Admiralitäts-Inseln fehlen sie, wie mir überhaupt nie Keulen von dort vor Augen gekommen sind; es sagt ja auch Parkinson (S. 356) daß dort Keulen wenig gebraucht würden. Ebenso fehlen diese Keulen in den Salomonen durchaus, sind dagegen wieder nachzuweisen in den Banks-Inseln und den mittleren Neuen Hebriden.

Abkömmlinge der Steinkopfkeulen in den Banks-Inseln und den neuen Hebriden.

Am klarsten findet man diese Abkömmlinge der Steinkopfkeulen in den Zentralen Neuen Hebriden, dem Gebiete, das ich Nambas-Gebiet

genannt habe: Malekula, Epi und Ambrym (Abb. 37-40).

Wir treffen da einerseits Formen, welche mit dem einfachen Schafte der Baining, der sich nach oben allmählich verdickt, identisch sind, nur daß der Griffkonus eiförmig geworden ist, manchmal auch gespalten, zur

Aufnahme der Tragschnur.

Bei der typischen Keule Malekulas aber tritt deutlich der Pilzkopf auf, unter ihm eine Schnitzerei, welche in vielen verschiedenen Varianten, aber in nicht zu verkennender Klarheit, einen Steinkopf darstellt. Man sieht deutlich in Holz gebildet, wie auf den nach oben sich verdickenden Schaft nach Bainingart ein Steinkopf von unter her eingekeilt worden ist, aber der imitierte Steinkopf mit seinen meist vier Knäufen oder Zacken leitet sich ab von den kunstvoll gezackten Keulen Neu-Guineas, und nicht von den einfachen Kugelköpfen der Baining.

Wir hätten also eine gleiche Erscheinung vor uns, wie bei den Mengen, Sulka usw.: die Keulenköpfe zeigen Verwandtschaft mit Neu-Guinea, die Schäftung aber ist die der Baining, als wirkliche Steinkeulen kommen

diese Formen nicht mehr vor.

Wir dürfen daraus schließen, daß die beiden Varianten der wirklichen Steinkopfkeule einst vereinigt vorgekommen sind, wo dies aber war, wissen wir nicht. Wir können auch die Frage nach den folgenden Möglichkeiten nicht beantworten: Stellt die nur noch in Holz vorhandene "Kombination" in Wirklichkeit die Urform dar, aus welcher sich die beiden Varianten zu ihrer heutigen Form in Neu-Guinea und bei den Baining spezialisiert haben? Ist die Baining-Variante die älteste Form, aus welcher sich die Neu-Guinea-Variante entwickelt hat? Ist die Baining-Variante eine Degengenerationsform der Neu-Guinea-Variante?

In bezug auf die Keulen aus den Neuen Hebriden können wir allerdings mit Sicherheit sagen, daß sie sich von Steinkopfkeulen ableiten, haben aber

auch da zwei Fragen zu stellen:

a) Haben sich die Holzkeulen erst in den Neuen Hebriden heraus gebildet als Imitation von Steinkopfkeulen, die man nicht mehr herzustellen vermochte? oder

b) sind die Holzkeulen schon als Imitation von Steinkeulen in westlichen Wohnsitzen nach den Neuen Hebriden gelangt?

Ich möchte die zweite Frage mit ja beantworten, nämlich, daß die vorliegenden Keulen schon als Holzimitationen in die Neuen Hebriden eingeführt worden sind, darum, weil sonst während der mehr als siebzigjährigen Kolonisation in den Neuen Hebriden sicherlich solche Keulenköpfe gefunden worden wären. Höchstens könnte sein, daß einige wenige Einwanderer wirkliche Steinkeulen mitgebracht hätten, deren Form sich dann in den Holzimitationen durchgesetzt hätte. Praktisch kommt es aber auf das gleiche heraus, nämlich: daß Steinkeulen in den Neuen Hebriden nie heimisch gewesen sind.

Nun ist aber in bezug auf die Holzimitationen zu bemerken: genau gleiche Steinköpfe, wie sie auf den Neuen Hebriden nachgebildet werden, nämlich durchgehend vierseitige, mit rundlichen oder sehr kurzen Knäufen, kommen in Neu-Guinea nicht vor, doch scheinen, nach Haddons Zusammenstellung zu schließen, im Zentralgebiete, also um Port Moresby herum, neben vielen anderen Formen, auch vierseitige nicht selten gewesen zu sein (Haddon, Abb. 68, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 98, 99). Die Formüber-

einstimmung ist aber nicht so groß, als daß ich wagen würde, die Neu-Hebriden-Formen direkt mit denen des Zentralgebietes in Beziehung zu setzen, und ich neige doch mehr zur Ansicht, daß die heutige Form der

Nambas-Keulen in den Neuen Hebriden selbst entstanden sei.

Wir kämen dann zum Schlusse: eine Kultur in Neu-Guinea oder Neu-Britannien, welche Steinkopfkeulen besaß, deren gezackte Köpfe von unten her auf den Schaft gesteckt worden sind, ist nach den zentralen Neuen Hebriden gelangt, wo die bisher gewohnte Keulenform in Stein nicht mehr hergestellt werden konnte. Sie wurde in Holz nachgeahmt und hat dabei die für die Neuen Hebriden typische Form des vierseitigen

Kopfes herausgebildet.

Von wo mag aber diese Kultur gekommen sein? Als letzten Ausgangspunkt möchte ich die Südküste von Neu-Britannien ansprechen, und zwar ein Gebiet, das dem Gebiete benachbart gewesen sein muß, wo die Pilzkopfkeule zu Hause gewesen ist. Für die Südküste von Neu-Britannien sprechen noch andere Gründe, die hier in dieser Arbeit nicht genannt zu werden brauchen; für die Nachbarschaft mit dem Pilzkopfgebiete die Tatsache, daß eine sehr große Zahl der Nambas-Keulen deutlich den Pilzkopf trägt, verbunden — worauf wir unten noch zurückkommen werden — mit dem Konusgriffe. Also weisen Kopf wie Griff in die Gegend der südlichen Gazelle-Halbinsel. Wenn wir nun die Steinkopfkeulen den Papua zugeschrieben haben, ergibt sich, daß eine papuanische Kulturwelle von der Südküste Neu-Britanniens aus Imitationen von Steinkopfkeulen nach den zentralen Neuen Hebriden gebracht haben muß<sup>1</sup>).

Wenn wir nun die Abstammung der Vierknaufkeulen von Steinkeulen sichergestellt zu haben glauben, so können wir an die Prüfung anderer

Keulenformen der Neuen Hebriden herantreten

Eine wie gedrechselt aussehende Form aus Epi (Abb. 40) zeigt den Konuskopf, darunter mehrere Ringe und eine Verdickung, die an einen Steinkopf erinnern kann, ebenso besitzt der Griff den Konus, manchmal mit einem Kugelende. Wir dürfen also diese Keule mit Bestimmtheit an Formen aus Neu-Britannien anschließen, ebenso wie die schlanken Formen aus Pentecôte-Maevo (Abb. 44-47) und auch unter den Keulen aus den Banks-Inseln finden wir solche mit unzweifelhafter Steinkopf-Imitation, auch oft mit Konusgriff. In Fate tritt die typische Form von Malekula auf, ebenso, wennschon nicht als herrschende Form in Tanna, während ich dies von Erromanga nicht mit Bestimmtheit behaupten möchte, jedenfalls fehlt dort der Konusgriff (Abb. 41 -42). Dieser Keulentyp fehlt dann in Aoba, Santo; in den Salomonen, in Neu-Caledonien und Fiji, so daß wir annehmen dürfen, dieser Typus habe die Salomonen nie berührt, sondern sei, wie schon erwähnt, direkt von Neu-Britannien nach den zentralen Neuen Hebriden gelangt, habe sich von dort nach den Banks-Inseln, Fate und wenig nach Tanna ausgebreitet.

## Kulturelle Einordnung.

Wir wissen, daß die Steinkopfkeulen Neu-Guineas inland hergestellt werden, und daß die Küstenstämme sie von den Inlandbewohnern eintauschen. Da im Innern Neu-Guineas Papua wohnen, wird man die Steinkopfkeule also den Papua zuschreiben dürfen.

Man könnte auch daran denken, die Steinkopfkeulen den sog. Pygmäen zuzuweisen, allein erstens ist es keineswegs sicher, daß diese Kleinwüchsigen

<sup>1)</sup> Eine erfreuliche Bestätigung meiner Ausführungen finde ich erst nach Beendigung meiner Arbeit bei Friederici, der S. 10 schon in den Vierknaufkeulen der Neuen Hebriden Imitationen von Steinkopfkeulen erkennt unddiese (S. 11) den Papua zuschreibt.

wirklich rassenmäßige Pygmäen, also nicht einfach kleine Papua sind (vgl. Speiser: Anthrop. Messungen . . .), zweitens besitzen die "Pygmäen" im Innern von Holländisch-Neu-Guinea überhaupt keine Keulen.

Gegen die Einreihung der Steinkopfkeulen in die papuanische Kultur könnte allerdings sprechen, daß die typischen Papua am Digul, Fly und Sepik keine solche besitzen, sondern Flachkeulen. Da ergibt sich aber die sehr einfache Erklärung, daß in den Schwemmgebieten dieser Flüsse brauchbare Steine eben gar nicht vorkommen, so daß für die Keulenherstellung notwendigerweise nur Holz benutzt werden kann. So dürfen wir wohl

unbedenklich die Steinkopfkeulen den Papua zuschreiben.

In Neu-Britannien sind die Steinkopfkeulen ausschließlich Besitz der Baining. Von den Steinkopfkeulen, die an der Küste der Gazelle-Halbinsel gefunden worden sind, steht fest, daß sie von den Baining stammen und durch Raub oder Tausch erlangt worden sind. Die Baining werden ja auf drei Seiten von den Küstenmelanesiern eingeschlossen. Die Bainingssprache wird heute als eine papuanische angesehen, die Baining selbst als Relikt einer durch die Melanesier fast überall überdeckten papuanischen Schicht, so daß man also auch die Bainingkeulen der papuanischen Kultur zuweisen darf.

Wenn wir nun also beide Varianten der Steinkopfkeulen den Papua zuschreiben können, so ist eben die Existenz dieser zwei Varianten etwas störend. Entweder haben die Baining ihre besondere Art der Schäftung selbst an Ort und Stelle erfunden, oder die Bainingschäftung ist in Neu-Guinea verlorengegangen. Dies scheint mir aber, da die Bainingschäftung technisch sicher höher steht als die von Neu-Guinea, nicht wahrscheinlich, so daß ich zur Auffassung neige, die Bainingkeule stelle eine ältere Form der Steinkopfkeule dar, wegen ihrer primitiveren Kopfform; und nach der Trennung der beiden Papuagruppen hätte diejenige von Neu-Guinea die Steintechnik höher entwickelt, die Baining dagegen die Schäftung vervollkommnet. Dies muß nach der Trennung der beiden Gruppen der Fall gewesen sein, denn wir finden keine Bainingschäftung in Neu-Guinea und keine Stern-Köpfe bei den Baining.

Imitationen von Steinkopfkeulen sind ja eben dort noch erhalten in den Mengen-Sulka-Keulen, die wir auf Steinvorbilder zurückgeführt haben. Die Steinkopfkeule ist in ihrer Art eine so durchaus zweckentsprechende Waffe, daß man ohne Not wohl nie von ihr abgegangen sein wird. Wenn also diese vollkommene Waffe in Holz nachgeahmt wird, so muß dies wohl darauf beruhen, daß den Nachahmern die Steinbohrung, welche für die Herstellung der Steinkopfkeulen notwendig ist, nicht geläufig gewesen ist. Da nun die Steinkopfkeulen, eben weil sie in Holz imitiert worden sind, älter sein müssen als ihre Nachahmungen, so ergibt sich, daß die Baining, trotz ihrer im übrigen sehr primitiven Kultur, in der Steintechnik höher gestanden haben müssen, als ihre höher kultivierten melanesischen Nachbarn. So fehlt ja auch in den Neuen Hebriden die

Kunst der Steinbohrung völlig.

Wenn wir nun so die Steinkopfkeule den Papua zugewiesen haben, so dürfen wir die Steinkopfkeulen aus Malaita (Abb. 75) doch nicht außer acht lassen. Es sind bekanntlich kurze Waffen auf geradem Schafte, auf dem durch ein kunstvolles Geflecht eine etwa nußgroße Steinkugel (meistens Pyrit) angebunden ist. Wir hätten es also hier mit einer dritten Befestigungsart des Steinkopfes zu tun, bei der die Durchbohrung des Steines wegfällt. Ich wage es nun nicht, diese Steinkeulen direkt mit denen der Baining oder Neu-Guineas in Beziehung zu setzen, halte es aber keineswegs für ausgeschlossen, daß wir die Verwendung von Stein zu Keulenköpfen auch hier auf papuanischen Einfluß zurückführen dürfen.

Man hat neuerdings in mehreren Salomoneninseln Papuasprachen entdeckt, und so ist es nicht ausgeschlossen, daß dies einst auch für Malaita, das noch nicht sehr gut bekannt ist, der Fall sein dürfte. Und selbst, wenn man keine Papuasprachen in Malaita finden sollte, ist es doch sehr wahrscheinlich, daß die Papua, welche sicher bis nach Bougainville gelangt sind, auch Malaita berührt haben. (Darauf deutet z. B. das Vorkommen der Lattenkeule, die wir auch den Papua zuweisen, in recht reiner Form in Malaita.)

#### b) Lattenkeulen.

Unter Lattenkeulen verstehen wir solche, die flach brettartig sind, und zwar in ihrer ganzen Länge von Kopf zu Griff. Es sind solche, die derjenigen "Ur"form nahestehen, welche wir abgeleitet haben von der Latte, die man aus einem Palmstamme herausgerissen hat. Solche Latten brauchten nur etwas handlich gemacht zu werden, und man hatte eine sehr wirksame Schlagwaffe. Daß dies nicht bloße Phantasie ist, wird bewiesen durch das sehr häufige Vorkommen von Keulen am Sepik, am Digul usw., bei denen die eine Seite die natürliche Palmrinde zeigt, die andere die rohe, faserige Markseite. Da ist also die ursprüngliche Palmstammlatte noch voll erhalten. Da nur die eine Seite der Keulen glatt ist, finden wir etwaige Schnitzereien auch nur auf dieser einen, glatten Seite, und wenn wir derart einseitig beschnitzte Keulen finden, dürfen wir sie mit Wahrscheinlichkeit auf solche Lattenkeulen zurückführen.

Die Latte ist immer relativ dünn; um zur wirksamen Schlagwaffe zu werden, muß sie sich nach oben verbreitern, aber auch der Schaft kann nicht zu schmal werden, da er sonst brechen würde. Da der Länge der Keule durch das Material keine Grenzen gesetzt sind, kommen, in den Flußgebieten vor allem, sehr lange Typen vor, die zweihändig geführt werden mußten, und die zugespitzt auch als Speere dienen konnten.

Wir müssen unterscheiden zwischen den rohen Lattenkeulen, die noch keine sehr feste Form gefunden haben, und denjenigen, die sich zu einem

festen Typus ausgebildet haben.

#### Rohe Lattenkeulen.

Sie sind wie gesagt in fester Form wenig ausgebildet, es sind rohe, meistens sehr große Latten, an den Seiten oft gezähnt, nie mit geschnitztem Griffe. Als Annäherung an einen festen Typus können wir Formen aus Holländisch-Neu-Guinea bezeichnen, welche oben verbreitert sind und dort die stark reduzierte Darstellung eines Gesichtes tragen (Abb. 13 bis 20).

Am Sepik ist die Formfülle noch größer, viele der Keulen weisen einen fast runden Querschnitt auf, so daß sie in Stabkeulen übergehen. Mehrmals belegt sind Formen mit merkwürdigen, augenähnlichen Schnitzereien an den Kanten, deren Ableitung ich nicht zu geben vermag (man denke denn an die Imitation eingesetzter Steinsplitter Abb. 14—17.) Verwandte Schnitzereien finden sich in den Trobriand (Handbook, British Museum, Plate VI).

Diese rohen Keulen scheinen einzig in den großen Flußgebieten

Neu-Guineas vorzukommen.

Zu einem festen Typus ist die Keule nur geworden an der Nord-

ostküste von Neu-Guinea.

Dort ist sie mittelgroß, oben breit und meist gerade abgeschnitten. Gegen den Griff zu verjüngt sie sich, der Griff selbst aber springt wieder weit aus und ist meistens wie der Kopf gerade abgeschnitten (Abb. 21 bis 25). Er kann in feine Schnitzerei aufgelöst, kann auch durch Leisten

vom Schafte abgetrennt sein. Schwere Zweihänderformen sind sehr selten. Wenn wir auch schön zweiseitig polierte Stücke finden, so ist bei der Mehrzahl doch noch eine rohe Markfläche erkennbar; diese weist natürlich nie eine Schnitzerei auf, sondern nur die Rindenseite, und zwar meistens eine Schlange, die sich vom Griff bis zum Kopfe schlängelt und oben meist in einen menschlichen Kopf beißt (Abb. 22, 23).

Ihre eigentliche Heimat scheint die östliche Nordküste von Neu-Guinea zu sein, sie ist die typische Keule von Madang an bis zum Huongolfe, inland kaum zu finden. Dort herrscht eben die Steinkopfkeule vor. Sie scheint auch in den Louisiaden früher heimisch gewesen zu sein, wie ich aus Tanzkeulen von dort schließe (Handbook . . . Plate VI). Ihr südlichstes Vorkommen endet aber wohl in der Gegend von Colling-

wood-Bay.

Nach Norden ist die Keule sehr weit ausgestrahlt: sie beherrscht Tami, Siassi, Umboi, gelangt durch den sehr regen Handelsverkehr nach der Südküste von Neu-Britannien, wo sie aber nie heimisch geworden ist, denn in diesem Gebiete benutzt man überhaupt keine Sie wandert der Küste entlang bis zur Gazelle-Halbinsel, und in diesem keulenführenden Gebiete bleibt sie liegen. Man findet dort also Lattenkeulen, die zweifellos aus Neu-Guinea stammen, anderseits konnte es nicht fehlen, daß die Keule dort auch nachgeahmt worden ist, wobei sie notwendigerweise Elemente der dort heimischen Keulenformen der Küstenmelanesier aufnehmen mußte. Es entstehen allerlei Bastardformen: der "wappenschildartige" Griff wird ersetzt durch einen Konusgriff, und dieser kann, in die Fläche der Latte projiziert, zu einem nach unten spitzen Dreiecke werden, es können ruderartige Formen entstehen, welche sich von den eigentlichen Ruderkeulen u. a. dadurch unterscheiden, daß das obere Ende quer abgeschnitten ist, und solche Keulen sind nun sehr stark auch nach Neu-Irland ausgestrahlt (Abb. 28).

Man sieht also, wie die Keule unverändert durch das nicht keulenführende westliche Neu-Britannien durchgeht, und wie sie, landesfremd,

im neuen Keulengebiete dort heimische Elemente aufnimmt.

Nun muß allerdings darauf hingewiesen werden, daß wir in der Gazelle-Halbinsel und in Neu-Irland Flachkeulen antreffen, die für dieses Gebiet durchaus typisch sind und sonst nirgends vorkommen. Sind die nicht vielleicht autochthone Keulen? Ich glaube nicht. Die Keulen sind an beiden Enden abgerundet, und die Enden kann man sich leicht ableiten durch Projektion von Steinkopfkeulen auf eine Fläche. Daß dieser Vorgang sich vollziehen kann, haben wir an den Konusgriffen der Lattenkeulen gesehen; hier hätte sich der gleiche Prozeß mit Griff und Kopf vollzogen (Abb. 81). Daß es sich um einen Steinkopf handelt, wird auch erwiesen durch die Rinne, welche den Flachkopf vom Schafte trennt. Zudem treffen wir diese Keulenform nur in der Berührungszone von Steinkopfund Lattenkeule, so daß es gewiß scheint, daß es sich bei dieser Keule um einen Bastard handelt.

Wenn wir nun die Lattenkeule in Neu-Britannien und in Neu-Irland als einen auf Handelsbeziehungen beruhenden Fremdkörper kennen gelernt haben, so tritt sie uns. allerdings stark modifiziert, als autochthon

entgegen in den Salomonen.

Es ist ein Typus, welcher die wichtigsten Eigenschaften der Lattenkeule besitzt: durchgehend flache Form. Diese Keule tritt uns am deutlichsten entgegen in Malaita, aber schon bastardisiert mit einer nachher zu besprechenden Kolbenkeule, oder in Kombination mit dem Konusgriffe. Da aber sonst die Keule flach ist, gehört sie zu den Lattenkeulen. Wenn wir ferner als ein typisches Ornament der Lattenkeule eine Schnitz-

leiste angetroffen haben, welche meistens nur auf einer Seite sich hinzieht, so haben wir diese Leiste an den Malaita-Keulen ebenfalls, nur mit verändertem Motiv: statt Schlange und Mensch finden wir nur noch das sehr

stark stilisierte Gesicht, bzw. Nase und Augen (Abb. 63-65).

Ferner hat sich, eben durch die Beeinflussung von seiten der Kolbenkeule, das gerade Kopfende nicht selten zu einer Spitze umgeformt. Dadurch entstehen Zwischenformen, die weder der Latten- noch der Kolbenkeule zuzuweisen sind, es sind eben, wie auch in Neu-Britannien, Bastardformen entstanden.

Zu einem festen Typus sind diese Bastarde in den westlichen Salomonen: Bougainville und Buka geworden, wo die Einflüsse von Neu-Britannien her am stärksten gewesen sind. Es herrschen dort Flachkeulen vor, deren beide Enden spitz sind. Von der Lattenkeule hat sich erhalten der durchgehend flache Querschnitt und der allmähliche Übergang des Kopfes in den Schaft, ebenso die immer nur einseitige Ornamentierung, von der Kolbenkeule die Mittelkante und die beiden spitzen Enden (Abb. 66 bis 68).

Mit den Salomonen hat die Lattenkeule ihre östlichste Grenze erreicht, wir finden sie weder in den Sta-Cruz-Inseln, noch in den Neuen Hebriden mehr, noch in Polynesien. Sie kommt nur im Gebiete des Betel vor.

#### Kulturelle Einordnung.

Wenn wir die Verbreitung der Lattenkeule ansehen, so stellen wir fest, daß sie in differenzierter Form nur an der Nordostküste Neu-Guineas vorkommt. An den Läufen der großen Flüsse hat sie sich noch nicht zu festem Typus herausgebildet, dort steht sie der Urform, der Palm-latte noch sehr nahe. Von Neu-Guinea ist sie nach der Gazelle-Halbinsel gelangt, ebenso nach den Salomonen. In diesen beiden Gebieten ist sie bastardisiert worden mit dort heimischen Keulen. Sie ist also zu Hause in Neu-Guinea, hat sich ausgebreitet in Gebiete, die heute noch papu-anisch beeinflußt sind (z. B. West-Salomonen), und sie fehlt in den vorwiegend melanesischen Gebieten, wie den Neuen Hebriden. So dürfen wir die Lattenkeule wohl den Papua zusprechen, und wir hätten demnach zwei papuanische Keulenformen: die Steinkopfkeule und die Lattenkeule.

c) Kolbenkeule.

Unter Kolbenkeulen verstehen wir hier solche, die einen länglichen vierkantigen Kopf haben, der auf einem zylindrischen Schafte sitzt. (Keulen mit kugeligem Kopf gehören nicht in diese Gruppe.) Der Querschnitt des Kopfes kann quadratisch bis flach sein. Dann sind die Kanten auf den Flachseiten nur noch als Leisten zu erkennen. Der Kopf läuft immer spitz aus.

Verbreitung.

Wir finden vereinzelte Kolbenkeulen in Holländisch Süd-Neu-Guinea, am Papuagolf scheinen sie zu fehlen. Von der Nordküste des Osthornes liegen Stücke vor vom Mambare-Fluß und vom oberen Waria. Von den letzteren zeigen die meisten Exemplare aber einen flach-konvexen Querschnitt, so daß man sich wohl fragen kann, ob diese Keulen nicht richtiger den Lattenkeulen zuzuschreiben wären. Vielleicht sind es Bastardformen (Abb. 72).

An der Nordküste Neu-Guineas fehlen die Kolbenkeulen, dagegen finden wir sie wieder am Sepik, allerdings nicht in sehr typischer Form: der Kopf kann im Vergleiche zum Schaft sehr lang sein, er kann flach ge-

worden sein und sich der Lattenform annähern, aber man wird dem ganzen Typus nach diese Keulen doch zu den Kolbenkeulen rechnen dürfen (Abb. 73).

In Neu-Britannien und Neu-Irland fehlt die Kolbenkeule durchaus, dagegen stoßen wir in Buka-Bougainville auf die Kolbenkeule in sehr einheitlicher Form. Es ist eben die Bastardkeule, die wir schon besprochen haben: vierkantig, beidseitig spitz, mit durchgehenden Seitenkanten, aber ovalem Schafte (Abb. 66—68), den sie eben von der Lattenkeule übernommen haben. Die Keule ist oft mit gefärbtem Rotang umwickelt.

Wir haben nun alle Übergänge von einer fast stabförmigen Keule zur eigentlichen Kolbenkeule, wie wir sie dann in den östlichen Salomonen

antreffen.

Da die Lattenkeule in ziemlich reiner Form in den östlichen Salomonen (Malaita) vorkommt, da wir sie den Papua zugeschrieben haben, ist es nicht verwunderlich, daß sie in den stark papuanischen West-Salomonen sich mit der Kolbenkeule bastardisiert hat. Diese Keulen heißen nach Frizzi "tavaka", in San Christoval heißt eine nicht genauer beschriebene Form (es ist aber sicher keine Lattenkeule) laut Fox (S. 310) "bwauata", so daß also die sprachliche Verbindung dieser Keulen mit den östlichen Kolbenkeulen nicht fehlen würde.

Schon in den wohl rein melanesischen Shortland-Inseln überwiegt die Kolbenform, der Kopf ist viel breiter als in Bougaiuville, und in Guadalcanal herrscht dann die klassische Kolbenkeule mit vierkantigem

spitzem Kopfe und zylindrischem Schafte (Abb. 71).

In Ysabel wird der Kopf dann so flach, daß die Keule als Ruderkeule angesprochen werden könnte, wenn die beiden Seitenkanten sich

nicht erhalten hätten (Abb. 70).

Abarten dieser sehr flachen Kolbenkeule wären dann die auf Malaita beschränkten kleinen Formen, deren Blatt von dem der Kolbenkeule stammt, während der Schaft verlorengegangen ist. Im Kampfe benutzten die Malaitaleute die Lattenkeule, die kleine Keule diente, wenn ich eine Bemerkung von Fox (S. 310) richtig verstehe, nur zum Töten der verwundeten Feinde. Nach Ivens (S. 296) hing man sich die kleinen Keulen ans Handgelenk und benutzte sie zum Abwehren von Pfeilen und zu überraschendem Totschlag. Ich sehe diese kleinen Keulen als lokale Abarten

der großen Kolbenkeule an (Abb. 74).

Eine weitere lokale Form der Kolbenkeule finden wir in den Sta-Cruz-Inseln. Es sind sehr langgestreckte, speerartige Keulen, die im Kampfe übrigens nie viel Bedeutung gehabt haben sollen, da fast ausschließlich mit Bogen und Pfeil gekämpft worden ist. Es sind aber unverkennbare Kolbenkeulen (Abb. 77). Aus den Banks-Inseln liegen Stücke vor, die Elemente der Kolbenkeule aufweisen, ebenso aus Tanna (Neue Hebriden), aber es sind sehr atypische Formen, und man wird sich sagen dürfen, die Kolbenkeule sei in diesen letzteren Gebieten nie wirklich heimisch gewesen.

Man könnte versucht sein, die in mehreren Varianten auftretenden Ruderkeulen der zentralen Neuen Hebriden von den flachen Kolbenkeulen der Salomonen abzuleiten, doch scheint es mir richtiger, sie mit den unten

zu besprechenden Ruderkeulen in Beziehung zu setzen.

Weit verbreitet ist die Kolbenkeule dann in Polynesien. Ticopia besitzt die typische Kolbenkeule, und diese bildet quantitativ wohl die wichtigste Keule Polynesiens.

## Kulturelle Einordnung.

Da die Kolbenkeule in Polynesien sehr verbreitet ist, und da sie sich in Melanesien vor allem an der polynesischen Grenze findet, läßt uns diese

Tatsache sie als die polynesische Keule bezeichnen. Da polynesische Einflüsse aber überall in Melanesien vorkommen können, so können die Kolbenkeulen des Mambare usw. wohl polynesisch sein. Etwas unbequem ist allerdings das Vorkommen in Holländisch-Neu-Guinea und am Sepik, wo polynesischer Einfluß kaum erwartet werden kann, doch kann uns die Kulturgeschichte Neu-Guineas ja noch viele Überraschungen bringen.

d) Fächerkeule.

Als Fächerkeulen bezeichnen wir solche, bei denen die größte Breite eines flachen Kopfes sehr nahe am Schlagende sich findet. Durch eine Kante, welche meistens auf jeder Flachseite längs läuft, kennzeichnen sich diese Keulen als Vierkantkeulen, und als solche sind sie vielleicht nur Abkömmlinge der Kolbenkeulen. Da die Fächerkeule aber als fester Typus auftritt, muß sie gesondert behandelt werden.

Verbreitung.

In der westlichen Südsee kommt sie nirgends vor, erst in den Salomonen läßt sich ihr Einfluß gelegentlich spüren, indem die Buka-Bougainville-Keule ihre Spitze verlieren kann, so daß eine schmale Fächerform entsteht, ebenso in Malaita.

Das eigentliche Verbreitungsgebiet ist aber Polynesien: Fiji, Tonga,

Samoa, auch die Marquesas.

Die Fächerkeule ist also, wie die Kolbenkeule eine polynesische Keulenform.

e) Stabkeulen.

Wir verstehen darunter Keulen, die sich vom einfachen Stabe ableiten, die demnach einen durchgehend runden Querschnitt haben, und deren Kopf sich zwar verdicken kann, aber nicht so, daß er sich scharf vom Schafte absetzen würde.

## Verbreitung.

Sie treten eigentlich recht selten auf:

In Neu-Britannien und von da ausstrahlend in Neu-Irland finden wir sie in der Form eines etwas langen englischen Polizistenstabes. Der Griff setzt ziemlich scharf vom Schafte ab, er ist dicker als dieser und unten abgerundet (Abb. 76).

Wir finden diese Keulen in Neu-Britannien auch an den Küsten der Gazelle-Halbinsel, im Norden ausstrahlend bis zur Willaumez-Halbinsel.

In den Salomonen fehlen Stabkeulen durchaus; wir treffen sie erst wieder an wenig in den Banks-Inseln und vorherrschend in Santo und Malo (Neue Hebriden). Sie sind durch den viel kürzeren Griff von denen Neu-Britanniens verschieden (Abb. 49). Stabkeulen sind dann noch sehr verbreitet in Polynesien, doch sind sie viel größer als die meist kleinen melanesischen Stabkeulen. Es wären hier einzureihen die gebogenen Keulen von Santo und Neu-Caledonien, doch sollen diese unten besprochen werden.

## Kulturelle Einordnung.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß eine so einfache Keulenform an mehreren Orten selbständig entstehen konnte. Jedenfalls zeichnen sich die verschiedenen Stabkeulen durch kein besonderes Merkmal aus, das ihre genetische Zusammenfassung rechtfertigen würde.

In Neu-Britannien möchte ich sie der melanesischen Küstenbevölkerung zusprechen, in den Neuen Hebriden einer Bevölkerung, die wohl als erste in die Inseln gekommen ist, also einer sehr alten Kulturschicht. Sie kommt nirgends neben der Steinkopfkeule vor.

#### f) Ruderkeulen.

Darunter verstehen wir Keulen mit einem stabförmigen Schafte, aus dem, mehr oder weniger scharf, ein ruderblattartiger Kopf entspringt, der aber, im Gegensatz zu den miteinander verwandten Kolben- und Fächerkeulen, sich nicht von einer Vierkantkeule ableitet, der daher auch die Kanten auf den Flächen nicht besitzt und dem auch die Spitze fehlt.

Man hat schon oft Keulen vom Ruder abgeleitet und umgekehrt, allein der Übergang kann doch kein einfacher gewesen sein: ein Ruder muß aus leichtem und elastischem Holze bestehen, es muß überhaupt leicht sein. Die Keule aber muß aus schwerem Holze bestehen, wenn sie wirksam sein soll. Es scheint mir daher ausgeschlossen, daß es — von seltenen Notfällen abgesehen — je Geräte gegeben haben könnte, die als Ruder und Keule gleichzeitig gedient haben. Mit der Bezeichnung Ruderkeulen soll also nur angedeutet werden, daß die Form des Ruders vielleicht Anregung zur Formung der Keule gegeben haben könnte, nicht aber daß die Keulen tatsächlich vom Ruder abstammen. Eher scheint mir möglich, daß die Ruderkeulen von den Kolbenkeulen abzuleiten sind. Aber etwas Sicheres ist hier nicht zu sagen.

#### Verbreitung.

Andeutungen von Ruderkeulen könnten wir in den Salomonen finden, in den Keulen mit großem ruderblattartigem Kopfe. Zu diesen sind auch die asymmetrischen sog. Ruderkeulen der Salomonen zu rechnen. Allein beide sind als Kolbenkeulen durch die seitlichen Leisten charakterisiert, und die letzteren sollen unten bei den asymmetrischen Keulen besprochen werden (Abb. 69, 70, 78).

Sonst treffen wir aber Ruderkeulen in den zentralen Neuen Hebriden. Bei dem einen Typus trifft man an der Basis des Blattes eine gebrochene Leiste, deren Ursprung mir durchaus unklar ist, bei einigen wenigen Stücken — ich habe solche nur im Museum in Havre getroffen — fehlt diese Leiste, so daß es sich also um wirkliche Ruderkeulen handelt. Sie haben alle den konischen Griff und sind daher mit den Steinkopf-

keulen in irgendeiner Beziehung zu setzen (Abb. 52).

Es kommen dann auch Formen vor mit fischschwanzförmigem Ende (Abb. 54). Es kann nun in bezug auf die Ruderkeulen nur so viel gesagt werden, daß in den Salomonen wie in den zentralen Neuen Hebriden eine starke Tendenz nachzuweisen ist zur Herausbildung von Keulen mit flachem Kopfe, eine Tendenz, die vielleicht von den Salomonen her in die Neuen Hebriden ausgestrahlt ist. Damit fällt auch eine kulturelle Einreihung dieses übrigens nicht häufigen Typus dahin.

### g) Asymmetrische Keulen.

1. Es wären zunächst zu behandeln die asymmetrischen Ruder-keulen. Sie kommen vor in San Christoval und Maevo-Pentecôte (Abb. 55, 79, 80). Bei den San Cristoval-Keulen scheint es mir sicher, daß sie sich aus den Kolbenkeulen entwickelt haben, denn deren Tendenz zu starker Abflachung haben wir schon kennen gelernt (Abb. 78). Wir haben oben gesagt, daß die beiden Kanten auf den Flachseiten sich als Leisten erhalten haben, und diese Leiste findet sich als Schlangendarstellung auf fast allen Ruderkeulen San Cristovals (Abb. 79, 80). Die asymmetrische Form der Keulen hat sich dann herausgebildet infolge der sehr sinnreichen Verwendung der Keule zugleich als Schild gegen Pfeilschüsse. Man hält

die Keule in der linken Hand vor den Oberleib, die Ausbuchtung schützt dann die linke Achsel. Als Keulen sind sie wohl nicht sehr tauglich. Man sieht also, daß es sich bei den asymmetrischen Keulen nicht um eine selbständige Form handelt, sondern um eine lokale Umformung eines weiter verbreiteten Keulentyps (flache Kolbenkeule).

Durch Vermittlung der Sta-Cruz- und Banks-Inseln sind zeitweise die östlichen Neuen Hebriden Maevo-Pentecôte mit den Salomonen in Verbindung gewesen. Man wird also die dortigen asymmetrischen Ruder-



keulen mit denen der Salomonen in Beziehung setzen dürfen. Sie scheinen auch als Schilde gedient zu haben, denn im gleichen Gebiete haben wir die leichten Keulen mit Konuskopf, die nachgewiesenermaßen als Parier-

keulen gegen Pfeile benutzt worden sind (Abb. 44).

2. Bumerangkeulen. Auch hier soll mit der Bezeichnung keineswegs gesagt sein, daß die Keulen sich wirklich vom Bumerang ableiten, sondern nur, daß sie in der Krümmung an einen solchen erinnern können. Krümmung des Schaftes scheint nun bei irgendeiner Keulenform auftreten zu können, darauf weisen die vielen verschiedenen Kopfformen dieser Keulen hin. Also: die gekrümmte Keule ist kein Typus für sich.

Am meisten an den Bumerang erinnern die Keulen von Santo (Neue Hebriden), die aber nie als Wurfwaffe gedient haben. Sie haben am Griffe fast runden Querschnitt, oben flacht dieser sich ab. Zweck der Krümmung soll sein, den Gegner über seine Parade hinweg doch noch zu erreichen, denn die Keule wird mit der Konkavität nach vorne geführt. Der Griff ist gleich wie der der Stabkeulen, und ich möchte diese Keulen einfach als Varianten der Stabkeule ansehen (Abb. 50, 49).

Nicht leicht unterzubringen sind die Keulen von Aoba: (Abb. 51) von einem langen und recht kräftigen Schafte biegt ein flacher Kopf auf kurzem Hals schaff ab. Es geht nicht an, diese Keule den Santo-Keulen anzureihen. Da verwandte Formen mir sonst nicht bekannt sind, muß

man sie als eine lokale Kuriosität ansehen.

Über die asymmetrischen Keulen Neu-Caledoniens soll unten gesprochen werden, da alle Keulen dieser Insel einen ganz besonderen Typus haben, aber es soll nochmals betont werden, daß die gekrümmten Keulen keinen Typus an sich darstellen, sondern daß die Krümmung bei allen Keulenformen auftreten kann, man denke nur an die vielen krummen Keulen von Fiji, unter denen deutliche Abkömmlinge der Steinkopfkeulen zu erkennen sind. Wenn also die Krümmung des Schaftes etwas Akzidentelles ist, so liegt kein Grund vor, die krummen Santo-Keulen nicht den Stabkeulen von Santo anzugliedern, zumal der Griff der gleiche ist.

3. Hakenkeulen. Wir bezeichnen als solche Keulen, bei denen nahe am Kopfende ein scharfer Dorn etwa im rechten Winkel abspringt (Abb. 48). Derartige Keulen liegen vor von Santo (Neue Hebriden) und vom Sepik (Neu-Guinea). Sie kommen wahrscheinlich noch an anderen Orten vor, sind aber ihrer unscheinbaren Gestalt wegen wohl oft nicht gesammelt worden. Sie leiten sich sicher vom Wurzelstocke ab, haben aber nirgends einen festen Typus gebildet, außer in den sog. Schnabelkeulen Neu-Caledoniens, die unten besprochen werden sollen.

#### h) Schwertkeulen.

Unter ihnen verstehen wir nicht etwa Lattenkeulen, die in der englischen Literatur vielfach als "wooden swords" bezeichnet werden, sondern solche, welche so stark an Metallschwerter oder -messer erinnern, daß ich geneigt bin, sie von solchen abzuleiten (Abb. 58—62).

Dies ist schon früher geschehen durch v. Luschan in bezug auf die Keulen von Wuwulu und Aua, und seine Belege können kaum bezweifelt

 $\mathbf{werden}.$ 

Imitationen von Metallschwertern sehe ich aber auch in den Keulen von den Trobriand-Inseln und von Frederik-Hendrik-Island (Abb. 58). Von dort hat Wirz einige Stücke mitgebracht, die fast ebenso deutlich wie die Wuwulu-Keulen die Form eines (chinesischen?) Schwertes haben: eine schwere, hackmesserartige Klinge ist in einen Griff mit gerippter Oberfläche eingelassen, an dem sogar noch die Griffzwinge dargestellt ist.

Da es zudem die einzigen Keulen aus jenem Gebiete sind, die irgendeinen ausgebildeten Griff besitzen, so wird um so wahrscheinlicher, daß

es sich um Kopie importierter Formen handelt.

Ebenso scheint es mir fast sicher, daß die schönen Trobriand-Keulen von Metallschwertern abstammen (Abb. 59—62); wir haben die ganz dünne "Klinge", die in einen Griff eingelassen erscheint, der eine starke Parierstange und einen mächtigen Knauf besitzt, wie dies bei einem Metallschwerte der Fall wäre. Da wir bei keiner anderen Keulenform derart geformte Griffe antreffen, ebensowenig gleiche Schlagenden, da dieser Keulentypus also ganz isoliert auftritt und sich weder von der Latte noch dem Knüppel ableiten läßt, da die Keulen in der Größe durchaus Kurzschwertern entsprechen, bin ich überzeugt, daß sie sich von Metallschwertern ableiten, dies um so mehr, als sie als Keulen kaum sehr wirksam sein können ihres geringen Gewichtes wegen.

Es mag etwas gewagt erscheinen, die Südsee in so engen Kontakt mit Metallkulturen zu bringen, aber wir werden uns wahrscheinlich überhaupt immer mehr mit dem Gedanken vertraut machen müssen, daß die Südsee wohl für Europa, kaum aber für den Orient ein völliges mare incognitum gewesen ist, und daß deshalb indonesische und ostasiatische metallzeitliche Einflüsse auf die Südsee viel intensiver gewesen sein können, als man bis

jetzt angenommen hat. Es ist z. B. sehr leicht möglich, daß nicht selten indonesische Fahrzeuge in die Südsee gelangt sind, sei es absichtlich, sei es durch Verschlagung. Relikte solcher Besuche, ja wohl auch Kolonien, wären die imitierten Metallschwerter, die eben, weil sie wirksamer als die Holzkeulen waren, von den Eingeborenen in Holz imitiert worden sind.

Man hat sich immer gute Waffen zu verschaffen gesucht.

Es ist wohl auch kein Zufall, daß diese Schwertkeulen sich auf kleineren, dem Festlande vorgelagerten Inseln allein finden lassen: solche Inseln hat die Kolonisation immer zuerst aufgesucht, das ist eine bekannte Tatsache; Frederik-Hendrik-Island liegt auf dem Wege durch die Torresstraße nach Osten, die Trobriand erstrecken sich als ein an sich lockender Archipel, "am Ende" des großen Landes, Wuwulu auf der Linie der Nordküste Neu-Guineas entlang. — Zudem scheint mir die Bevölkerung der Trobriand anthropolgisch sehr stark malaiisch beeinflußt zu sein, was von den beiden anderen Inseln nicht gesagt werden kann, auch nicht erforderlich ist, denn anthropologisch können wenige Kolonisten sehr rasch völlig absorbiert werden.

Schwache Reminiszenzen an Metallschwerter sind vielleicht auch noch in gewissen Kolbenkeulen der Salomonen zu finden: es liegt eine Keule vor, bei welcher der Kopf so vom Schafte abgesetzt ist, wie wenn eine Metallklinge in einen Griff eingesetzt wäre. Doch wollen wir hierauf nicht be-

stehen (Abb. 71).

#### i) Aberrante Keulen.

Aberrante Formen, nämlich solche, welche sich von der anerkannten Norm unterscheiden, können bei allen Geräten und in allen Kulturen vorkommen, auf ihnen beruht wohl in letzter Linie die technische Entwicklung der Menschheit. Solange sie vereinzelte Stücke bleiben, hat es keinen Sinn, sie in einer Arbeit wie der vorliegenden, welche sich mit den normalen Typen abgibt, zu erwähnen. Treten sie aber als besondere Gruppe auf,

so müssen sie kurz behandelt werden.

Zunächst kämen Formen aus Neu-Britannien in Frage, die wie Hackmesser oder flache, gebogene Keulen aussehen (Abb. 82—83), (Parkinson, Abb. 33). Ich kann diese Keulen an keine der bisher behandelten Grundformen anschließen, entweder sind es lokale Typen, oder — sie leiten sich von Eisenwaffen ab. Dann tritt uns in den zentralen Neuen Hebriden eine weitere Gruppe entgegen: Es sind Keulen, die nach Griff und Schaft zu den imitierten Steinkopfkeulen zu rechnen sind, aber sie besitzen einen flachen Kopf (Abb. 53). Er besteht aus einer viereckigen Platte, aus welcher ein kammartiger Aufsatz emporsteigt. Wir erkennen leicht, daß es sich bei diesen Keulen einfach um die Projektion einer Steinkopfkeule mit Pilzkopf in eine Ebene handelt, die Keule stammt also von der Steinkopfkeule ab, und daß in den Neuen Hebriden eine besondere Tendenz zur Bildung flacher Keulen herrscht, haben wir schon erfahren.

Anders verhält es sich mit dem Typus mit schaufelartigem Kopfe, aus dessen Flächen beidseitig eine scharfe Leiste herausspringt (Abb. 84). Man kann mit gutem Willen auch hier die Projektion einer Steinknaufkeule herauslesen, und die beiden Leisten wären die Rudimente des zweiten und vierten Knaufes. Will man diese Ableitung nicht gelten lassen, so weiß

ich keine andere zu geben.

Wir erwähnen nur den Wurfstein aus Tanna, den "Kawas", da er weniger zu den Keulen, als zu den Wurfsteinen zu rechnen ist, ebenso sehen wir von einer Behandlung der Tanzkeulen von Sta Cruz ab, da diese keine Kampfkeulen sind und sich wahrscheinlich von vogelförmigen Tanzstäben ableiten.

Eine Besonderheit, die wir hier erwähnen können ist die Keulentragschlinge aus den Zentralen Neuen Hebriden. Wenn auch an der Torresstraße Tragschnüre für Keulen vorkommen, so dürfte es doch sehr gewagt sein, diese mit den Tragschlingen auf den Neuen Hebriden in Beziehung zu setzen, so daß also diese als eine Besonderheit der Neuen Hebriden zu betrachten sind, eben eine jener spontanen Entstehungen, welche die orthodoxen Anhänger der Kulturschicht-Theorie so gerne entschieden in Abrede stellen.

#### k) Neu-Caledonische Keulen.

Die Keulenformen Neu-Caledoniens sind mit erschöpfender Vollständigkeit von Sarasin zusammengestellt worden. Typisch ist für sie der Griff, den man gleich nirgends sonst in Melanesien findet: eine einfache Verdickung des Schaftes. Aber auch dem Kopf nach bilden sie eine Gruppe für sich.

Man kann deutlich zwei Gruppen unterscheiden:

Knauf- und Hakenkeulen.

1. Unter den Knaufkeulen kann man zwei Varianten unterscheiden: die Pilz- und die Eichelkeule. Beide Varianten sind aber durch Zwischenformen verbunden, so daß sie wohl auf eine gemeinsame Stammform zurückzuführen sind. Diese ist der Wurzelstrunk, der als Keule sich ebenfalls noch erhalten hat. Für die Pilzkeulen scheint mir diese Abstammung ersichtlich, weniger klar ist es für die Eichelkeulen. Immerhin sieht man an den Zwischenformen, wie die Pilzkeule sich zur Eichelkeule umwandeln kann: die Lappen verlieren sich und werden zu einem durchgehenden Ringe. Zugleich ist der Habitus der Keule leichter geworden. Und es sind nun nur die Eichelkeulen, welche gebogen sind, aber daß dies akzidentel ist, sieht man aus den vielen fast geraden Eichelkeulen. Es kann sich wie gesagt jede Keule, deren Form es irgendwie erlaubt, krümmen. In die Eichelkeulen ist, sicherlich nachträglich, die Form des Penis hineingesehen worden; dieser hat kaum als Vorbild für die Keule gedient (Abb. 1—8).

2. Hakenkeulen. Man hat über die auch als Schnabel- oder Schildkrötenkopfkeulen bezeichneten Stücke schon einiges geschrieben. Wenn wir aber die vielen Varianten dieser Keulen überblicken, so scheint es klar, daß auch sie sich von dem Wurzelstocke ableiten, wie wir ja Hakenkeulen auch an anderen Orten gefunden haben, freilich nicht in so einheitlicher Ausbildung. Den Vogel- oder Schildkrötenkopf hat man sicherlich auch erst nachträglich hineingesehen, und dies dann durch Anschnitzen von

Augen deutlicher zum Ausdrucke gebracht (Abb. 9, 10).

So glaube ich sagen zu dürfen, daß alle Keulen Neu-Caledoniens sich vom Wurzelstocke ableiten.

## Kulturelle Einordnung.

Die Keulen Neu-Caledoniens haben nirgends nahe Verwandte, sie stellen also typisch neu-caledonisches Kulturgut dar, das zudem der Ur-

form, dem Wurzelstocke, noch recht nahesteht.

Demnach wäre die Bevölkerung nach Neu-Caledonien gelangt in einem Kulturstadium, in dem man noch sehr rohe, unausgebildete Waffen besaß (Wurzelstock), und die Entwicklung zu den heutigen ausgebildeten Keulenformen muß in Neu-Caledonien selbst vor sich gegangen sein. Dies spricht für eine sehr frühe kulturelle Isolierung Neu-Caledoniens, wie sie ja auch aus anderen Gründen angenommen werden muß.

Auffallend viele Keulen, die sich vom Wurzelstocke ableiten lassen, kennen wir aus Fiji, die Formen sind denen Neu-Caledoniens nicht unähnlich. Aber einmal fehlt den Fijikeulen der neu-caledonische Griff, anderseits stehen die Keulen

der Urform noch allzu nahe, als daß man auf kulturelle Verwandtschaft schließen könnte. Immerhin wäre es ja möglich, daß die Bevölkerung, welche Neu-Caledonien besiedelt hat, auch nach Fiji vorgestoßen wäre.

1) Die Keulen von Erromanga und Tanna.

In beiden Inseln finden wir Formen, die wir am besten an die Wurzelstockkeulen Neu-Caledoniens anschließen. In Tanna sind es sehr schwere Stücke, in Erromanga sind sie umgekehrt sehr leicht. Aber es fehlt ihnen der neu-caledonische Griff, so daß sie sich von den Keulen Neu-Caledoniens unabhängig herausgebildet haben müssen (Abb. 11, 12).

Neben diesen Keulen treten dann solche auf, die ich auf die imitierten Steinkopfkeulen zurückführen möchte: solche finden wir unverkennbar in Tanna, während ich die von Erromanga an den reinen Bainingtypus mit

Kugelkopf anschließen möchte (Abb. 41, 42).

Die dünne Scheibe oben an diesen Keulen möchte ich als Wiederholung des Schaftendes auffassen, wie wir ja auch bei Keulen aus der Gazelle-Halbinsel gesehen haben, daß das Konusmotiv des Griffes am Kopfe wiederholt worden ist.

### Kulturelles.

Wir haben also in den südlichen Inseln der Neuen Hebriden zwei ganz verschiedene Keulentypen: einmal solche, die wie die neu-caledonischen aus dem Wurzelstocke sich entwickelt haben — sie sind sicherlich die älteren und deuten auf kulturelle Beziehungen mit Neu-Caledonien hin, die wir aus anderen Gründen anzunehmen haben, dann die imitierte Steinkopfkeule, welche beträchtlich später aus den zentralen Neuen Hebriden ein-

In den Keulenformen spricht sich also deutlich ein Teil der Geschichte

dieser Inseln ab.

## II. Keulengriffe.

Wie wir uns mit der allgemeinen Form der Keule beschäftigt haben, müssen wir uns kurz mit dem oft schön geschnitzten Griffe abgeben.

Es ist zunächst zu sagen, daß aus einem einfachen Griffende keineswegs auf eine einfache Keule geschlossen werden kann: die oft sehr kunstvoll gearbeiteten Steinkopfkeulen Neu-Guineas haben sehr selten einen geschnitzten Griff, ebenso sind die Griffe aller oft höchst vollendet beschnitzten polynesischen Keulen sehr schlicht: eine leichte Verdickung des Schaftes, ein Wulst, eine Aufhängeöse.

Da der Griff keinen wesentlichen Bestandteil der Keule bildet, ist er selten an eine bestimmte Keulenform gebunden, er kann sich daher leicht

an eine fremde Keule heften.

Sehr selten treffen wir geschnitzte Griffe in Holländisch-Süd-Neu-

Guinea, außer bei den "Schwertkeulen".

Am Sepik ist eine so große Fülle von Grifformen, daß es mir nicht gelungen ist, sie auf einen Typus festzulgen. Von den Lattenkeulen habe ich oben erwähnt, daß sie alle einen Griff aufweisen, den ich "wappenschildförmig" genannt habe, und es wird im eigentlichen Heimatgebiete dieser Keule kaum ein Stück geben, das diesen Griff nicht besäße (Abb. 21 bis 25).

Anders im weiteren Ausbreitungsgebiet dieser Keule. Da treten uns in der Gazelle-Halbinsel Keulen entgegen mit dem Konusgriff der Steinkopfkeule; oder der Griff der Lattenkeule hat sich der imitierten Steinkopfkeule angegliedert. So haben wir die schon erwähnten, auf die Küsten der Gazelle-Halbinsel und Neu-Irland beschränkten Flachkeulen mit rundlichen Enden zu deuten versucht. Wo wir keine Berührung mit der Latten-

keule haben, fehlt auch diese Grifform, was beweisend scheint.

Die Steinkopfkeulen haben in Neu-Guinea, wie schon erwähnt, selten einen geschnitzten Griff; anders bei den Baining, wo wir immer den "Schuh" treffen. Wie dieser dann von den Küstenmelanesiern zum Konusgriff umgeformt, wie dieser reich und barock ausgestaltet worden ist, so daß vielleicht sogar die Handhabung der Keule beeinträchtigt worden ist, haben wir schon erwähnt (Abb. 33—36).

Der Griff ist also nach Neu-Irland gelangt und von da nach den Salomonen, aber überraschenderweise nur nach den östlichen Salomonen. Dort zeigen sich zwar keine Spuren der Steinkopfkeule, aber die Griffe, vor allem der Ruderkeulen sind unzweifelhafte Konusgriffe, denen nur noch manchmal menschliche Figuren angehängt worden sind (Abb. 78—80). Diese lückenhafte Ausbreitung des Konusgriffes ist eine etwas unerfreu-

liche Tatsache, mit der wir uns unten abgeben müssen.

Wenn wir gewisse Keulen der Neuen Hebriden von den Steinkopfkeulen abgeleitet haben, so ist es selbstverständlich, daß wir bei ihnen auch den Konusgriff finden, allerdings modifiziert, aber doch deutlich erkennbar: der Konus kann eiförmig geworden sein, er kann durch eine Querfurche geteilt sein, zum Durchziehen der Tragschnur; bei den schlanken Formen aus Maevo-Pentecôte haben sich die beiden Griffteile so weit entfernt, daß sie eine Umwicklung von Menschenhaar aufnehmen können, und in Epi und Fate kann dem Konus eine Kugel aufgesetzt sein, oder wir treffen auf eine sehr phantasiereiche durchbrochene Schnitzerei in allen Abwandlungen der Konusform. Wir können also mit Befriedigung feststellen, daß nicht nur der Keulenkopf, sondern auch der Griff deutlich für Abstammung von der Steinkopfkeule sprechen und zwar für den Bainingtypus (Abb. 37, 38, 40).

Wir haben also den Konusgriff und seine Abwandlungen nur in Neu-Britannien, Neu-Irland, den östlichen Salomonen und den zentralen Neuen

Hebriden.

Unter Eigriff verstehen wir eine einfache, eiförmige oder auch kugelige Verdickung des Schaftendes. Diese kann natürlich überall spontan entstehen, darum ist es erstaunlich, daß sie doch so selten vorkommt. An Flachkeulen muß dieser Griff natürlich fehlen.

Als festen Grifftypus können wir ihn nachweisen an den Keulen aus Santo und Aoba, vielleicht darf man darum die Aoba-Keule an die von

Santo anschließen (Abb. 49—51).

Den polynesischen Griff haben wir schon oben skizziert, man trifft ihn am häufigsten an Kolbenkeulen der Ost-Salomonen (Abb. 71).

Die Stabkeulen aus Neu-Britannien haben eine besondere Grifform, indem der Schaft sich am Griff stark verdickt, aber unten abgerundet ist. Dadurch unterscheiden sich diese Griffe scharf von den ja auch ver-

dickten Griffen Neu-Caledoniens, die unten immer quer abgeschnitten sind (Abb. 76).

Wenn wir die geographische Verbreitung der Grifformen überblicken, so können wir feststellen, daß sie unsere Schlüsse in Abschnitt 1 bestätigt, beunruhigend ist nur das Fehlen des Konusgriffes in den westlichen Salomonen. Dies läßt sich verschieden erklären:

a) es kann die wirkliche oder imitierte Steinkopfkeule einst in den westlichen Salomonen zu Hause gewesen und dann durch die heutigen

Keulenformen verdrängt worden sein, oder

b) es ist die Grifform allein von Neu-Britannien nach den Ost-Salomonen gewandert und hat sich an die dort schon vorhandenen Keulen geheftet, oder

c) es ist der Konusgriff in den Salomonen gar nicht mit dem aus Neu-

Britannien verwandt, sondern dort spontan entstanden.

Ich kann mich für keine dieser Möglichkeiten entscheiden, am unwahrscheinlichsten kommt mir die zweite Möglichkeit vor, denn der Griff muß doch irgendeine Keule als Träger gehabt haben.

#### III. Ornamente auf den Keulen.

Natürlich kann es sich hier nicht darum handeln, alle etwa auf Keulen vorkommenden Ornamente zu behandeln, sondern nur diejenigen, welche fest mit einem bestimmten Keulentypus verbunden sind und gleichsam

einen Bestandteil der Keule ausmachen.

Es ist klar, daß Ornamente sich vor allem auf den Flachkeulen finden werden, die Rundkeule eignet sich wenig zur Ornamentierung, bei ihr kann es sich lediglich um Ritzornamente handeln, wie bei den Stabkeulen aus Neu-Britannien. Ebenfalls wären zu nennen die wohl phyllomorphen Ornamente auf den Griffplatten der Erromanga-Keulen.

Bei einem so eminent animistischen Gebiete, wie Melanesien es ist,

werden wir vor allem anthropomorphe und zoomorphe Motive finden.

Den Menschen oder stark stilisierte menschliche Gesichter treffen wir gelegentlich auf Keulen aus Holländisch-Neu-Guinea (Abb. 19, 20), wie gesagt auch auf den Stabkeulen Neu-Britanniens, dann in Rudimenten auf den Keulen von Buka-Bougainville und in Malaita (Abb. 65, 68). Deutlich erkennbar ist der Mensch dann wieder auf den zierlichen Griffen der Ruderkeulen San Christovals (Abb. 79), auch auf den Flachkeulen aus den zentralen Neuen Hebriden (Abb. 53).

Ein anderes, sehr verbreitetes Motiv ist die Schlange, seltener das Krokodil, oft kombiniert mit dem menschlichen Kopfe in der Weise, daß die Schlange den Kopf zu verschlingen scheint. Es handelt sich also wohl um die Darstellung des Verschlingungsmotives, und bemerkenswert ist, daß die Verschlingung gerade im Gebiete der Lattenkeule, an welche dieses Motiv gebunden ist, bei der Initiation die wichtigste Zeremonie bildet

(Abb. 21—25).

Dieses Ornament ist fest an die Lattenkeule gebunden: die Schlange tritt als ein Zickzackband auf, der Kopf ist oben, und der menschliche Kopf hat meistens einen dreizackigen Kopfputz. Da diese Lattenkeulen nur eine glatte Fläche aufweisen, tritt das Ornament meistens auch nur einseitig auf. Wo die Keule nicht aus Palmholz besteht, wo sie also zwei glatte Flächen besitzt, kann das Ornament auch doppelseitig sich finden.

In Neu-Britannien fehlt dieses Ornament ganz, abgesehen von Keulen, die als solche aus Neu-Guinea importiert worden sind, dort fehlt aber auch das Verschlingungsmotiv bei der Initiation. Dagegen tritt die Schlange wieder auf (Abb. 78—80) an den Ruderkeulen der östlichen Salomonen, und das Krokodil auf Keulen von Alu und Bugotu, auf dem letzteren Stücke wieder als Menschenfresser. Weiter östlich fehlt die Schlange durchaus, wir können sie also nur im Ausbreitungsgebiete der Lattenkeule finden.

Auf den Schwertkeulen der Trobriand sind nach Haddon Fregattvögel dargestellt. Man wird auf den Schwertkeulen vergebens nach Schlangendarstellungen suchen, nur bei einer Mischform mit der Lattenkeule tritt

bezeichnenderweise die Schlange am Griffe auf (Abb. 62).

Wir stellen fest, daß wir aus dem Ornamente nicht viel Neues herauslesen können, wichtig ist es nur, daß die Verbreitung des Schlangenmotives uns die Bestätigung unserer Ableitung der Lattenkeulen der Salomonen von denen Neu-Guineas gebracht hat. Schlange und Mensch treten als Keulenornament dort auf, wie sie vereinigt in Neu-Guinea auftreten.

#### IV. Sprachliches.

Friederici (Ein Beitrag zur Kenntnis der Trutz- und Schutzwaffen der Indonesier, Südseevölker und Indianer, Baeßler Archiv 1915, Beiheft) hat die sprachlichen Bezeichnungen für die Keule in Melanesien und Indonesien zusammengestellt und dabei mehrere Sprachketten für die Keule in Melanesien und Indonesien gefunden. Es liegt nahe, die linguistischen Keulengruppen Friedericis mit den von uns hier herausgearbeiteten Gruppen zu vergleichen. Leider ergibt sich dabei aber keine klare Übereinstimmung. Es muß allerdings gesagt werden, daß Friederici zur Zeit der Abfassung seiner Arbeit nicht über so viel sprachliches Material verfügen konnte, als dies heute der Fall wäre, und es würde sich vielleicht heute doch mehr Übereinstimmung zwischen Keulenbezeichnung und Keulenform ergeben.

Es soll immerhin auf einige nicht allzu schlechte Übereinstimmungen hingewiesen werden: die Gari-Keule kommt vor am Papua-Golfe, in der Gazelle-Halbinsel und in den nördlichen Neuen Hebriden. Sie könnte also

die Steinkopfkeule sein.

Die Pukul- und die Palu-Keulen könnten beide der Lattenkeule entsprechen, wie ihre Verbreitungsgebiete ungefähr dem der Lattenkeule entsprechen. Vielleicht deckt sich die Mada-Keule mit der Stabkeule.

Aber wie gesagt, die Übereinstimmungen sind sehr verschwommen, auch ist ja leicht möglich, daß eine Kultur einen neuen Keulentypus allmählich aufnimmt, ohne die bisherige Bezeichnung für die Keule deswegen aufzugeben. Ebenso ist möglich, daß eine Keule nur darum einen anderen Namen bekam, weil sie ein fremdes nebensächliches Element aufgenommen hatte (Ornament, Grifform).

#### V. Keulenlose Gebiete.

Es ist von großer Wichtigkeit, auch festzustellen, wo die Keule über-

haupt fehlt.

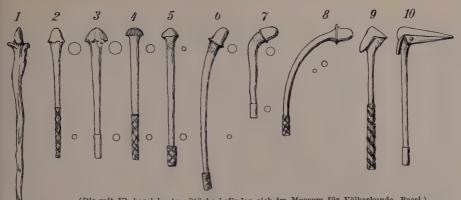
Wir meinen damit natürlich nicht, daß man sich nicht überall gelegentlich eines Knüppels bedient hätte, um dreinzuschlagen, aber es handelt sich eben darum, ob dieser Knüppel dann zu einer wirklichen Waffe von festem Typus ausgebildet worden ist. Daß wir dem "Ur"knüppel in einigen Gebieten noch sehr nahestehen, haben wir bei Neu-Caledonien gesehen.

Die eigentliche Keule fehlt im Inneren von Neu-Guinea (Wirz, Anthrop. Ergebnisse), und sehr selten sind Keulen an der Nordküste vom äußersten Westen bis etwa gegen Madang (Nova Guinea III). Wenn wir nun an der Südküste nur Steinkopfkeulen finden, und wenn wir wissen, daß diese aus dem Inneren stammen, so muß man wohl auch die Südküste des englischen Teiles zu den keulenlosen Gebieten rechnen, wie Mailu z. B. keine Keule besitzt (Saville), es sei denn, daß man annehmen will, eine Holzkeule sei von der Steinkopfkeule spurlos verdrängt worden. Von den Louisiaden haben wir es wahrscheinlich gemacht, daß sie vor der Schwertkeule die Lattenkeule besessen haben, dagegen wissen wir, daß Rossel-Island wieder keine Keule hat (Armstrong).

Keulen fehlen ebenfalls im westlichen Neu-Britannien. Die wenigen, die man dort findet, werden von Neu-Guinea eingetauscht, und es wurde mir mehrmals versichert, daß man im Kampfe keine Keulen benütze. Bodenständige Keulen finden wir also erst wieder bei den Baining und ihren Nachbarn, und was an Keulen in Neu-Irland vorkommt, scheint keineswegs auf den Besitz eigener Keulen hinzuweisen, ebenso dürfen wir die Admiralitätsinseln wohl zu den keulenlosen Gebieten rechnen.

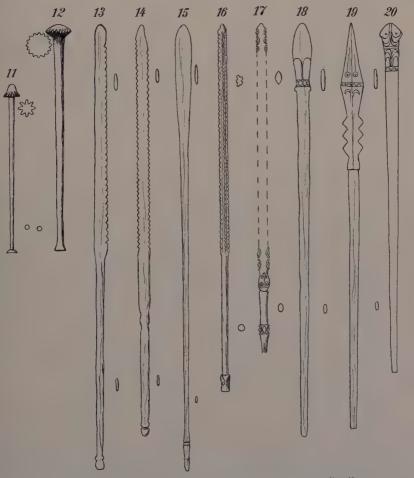
Wenig Bedeutung haben die Keulen in Sta-Cruz; doch sind sie dort

immerhin zu finden.



(Die mit Vb bezeichneten Stücke befinden sich im Museum für Völkerkunde, Basel.)

Abb. 6. Vb 2032 Neu-Kaledonien. Abb. 1. Vb 4041 Neu-Kaledonien. Vb 2039 Neu-Kaledonien. Abb. 2. Abb. 7. Vb 2030 Neu-Kaledonien. Vb 2038 Neu-Kaledonien. Vb 2037 Neu-Kaledonien. Abb. 3. Abb. 8. Vb 2033 Neu-Kaledonien. Abb. 9. Abb. 10. Vb 2028 Neu-Kaledonien, Abb. 4. Vb 1646 Neu-Kaledonien. Vb 1345 Neu-Kaledonien. Abb. 5.



- Vb 3283 Erromanga. Abb. 11.
- Abb. 12. Vb 3292 Tanna.
- Vb 8931 Sepik. Abb. 13. Vb 9832 Sepik.
- Abb. 14. Vb 8986 Sepik. Abb. 15.
- Vb 8934 Sepik. Abb. 16.
- Abb. 17. Abb. 18. Abb. 19. Abb. 20. Vb 8935 Sepik. Vb 5371 Marind. Vb 2995 Marind. Vb 2997 Marind.

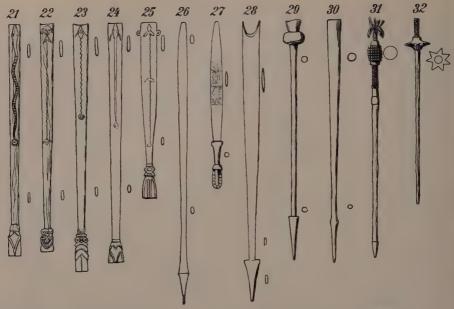


Abb. 27. Abb. 28. Abb. 21. Abb. 22. Vb 8329 Umboi. Vb 7059 Trobriand. Vb 8327 Umboi. Vb 2932 Gazelle H-Insel. Abb. 23. Vb 8325 Umboi. Abb. 29. Vb 671 Baining. Abb. 30. Abb. 31. Abb. 32. Abb. 24. Vb 6544 Astrolabe Bay. Vb 6541 Baining. Abb. 25. Abb. 26. Vb 6545 Astrolabe Bay. Vb 1006 Mt. Victory. Vb 8948 Sepik. Vb 1107 Kemp Welsh.

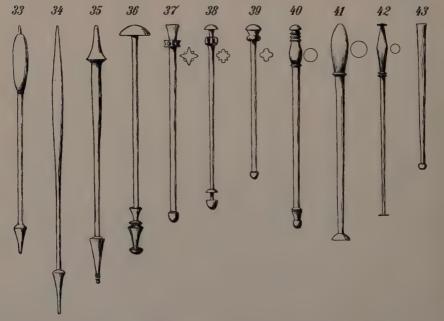


Abb.	33.	Vb	8311	O Mengen.
Abb.	34.	Vb	2933	O Mengen.
Abb.	35.	Vb	2931	Neu-Britannien.
Abb.	36.	Vb	2938	Neu-Irland.

Abb. 37. Vb 3263 Malekula. Abb. 38. Vb 3286 Malekula.

Abb. 39. Vb 3024 Malekula. Abb. 40. Vb 3137 Epi. Abb. 41. Vb 3288 Tanna. Abb. 42. Vb 3282 Erromanga. Abb. 43. Vb 3259 Malekula.

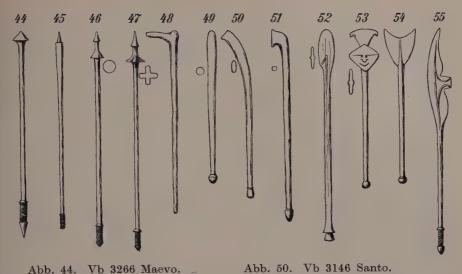
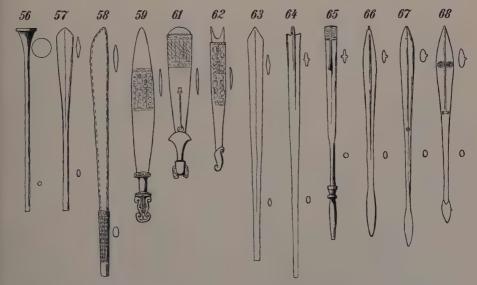


Abb. 44. Abb. 45. Abb. 46. Abb. 47. Abb. 48. Vb 3266 Maevo. Vb 3289 Pentecote. Vb 3269 Pentecote. Vb 3271 Maevo. Vb 3267 Santo.

Vb 3139 Santo.

Abb. 49.

Abb. 50. Abb. 51. Vb 3277 Aoba. Vb 3262 Malekula. Abb. 52. -Vb 4321 Ambrym. Abb. 53. Vb 1002 Epi. Abb. 54. Abb. 55. Vb 3290 Pentecote.



Vb 3302 Banks-Inseln. Vb 3299 Banks-Inseln. Abb. 56. Abb. 57. Abb. 58.

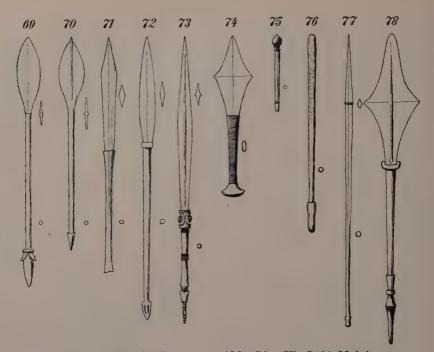
Vb 5366 Frederik-Hendrik-Island.

Abb. 59. Vb 1058 Trobriand. Vb 1056 Trobriand. Abb. 61. Vb 1060 Trobriand. Abb. 62.

Abb. 63. Vb 6998 O-Salomonen. Vb 7001 O-Salomonen. Abb. 64.

Vb 7167 Malaita. Abb. 65. Abb. 66.

Vb 9067 Buka. Vb 9058 Bougainville. Vb 9061 Bougainville. Abb. 67. Abb. 68.



Vb 9060 Bougainville. Vb 1265 Ysabel. Vb 7000 Guadalcanar. Vb 1205 Mambare-River. Vb 8947 Sepik. Abb. 69. Abb. 70. Abb. 71. Abb. 72. Abb. 73.

Abb. 74. Abb. 75. Abb. 76. Abb. 77. Abb. 78. Vb 7524 Malaita. Vb 7483 Malaita. Vb 590 Neu-Britannien. Vb 1895 Sta. Cruz. Vb 7539 Sta. Anna.

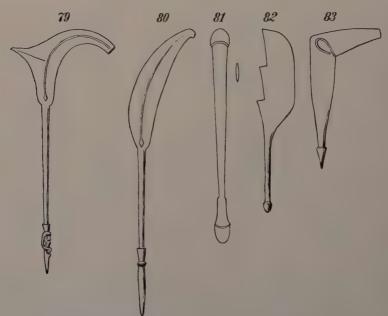


Abb. 79. Abb. 80. Vb 7150 San Cristoval. Vb 6768 San Cristoval.

Abb. 81. Neu-Irland. Abb. 82. Neu-Britannien. Abb. 83. Neu-Britannien. Abb. 81-83 nach Parkinson.

Wir können also feststellen: Keulen fehlen im westlichen Inneren Neu-Guineas, an den westlichen Süd- und Nordküsten, im westlichen Neu-Britannien, in Neu-Irland, den Admiralitätsinseln. In eine einheitliche Kulturgruppe kann ich die Bewohner dieser Gebiete einstweilen nicht einreihen, es ist also auch einstweilen nicht zu sagen, warum diese Völker die Keule nicht besitzen.

#### VI. Zusammenfassung.

Wir wollen im folgenden versuchen, kulturhistorische Schlüsse, die wir in den einzelnen Kapiteln schon gestreift haben, zusammenzufassen.

Das Fehlen von Keulen kann zwei Ursachen haben: entweder hat man differenzierte Keulen nie besessen, oder man hat die Keule aufgegeben. Daß letzteres möglich sein kann, beweist Sta-Cruz, wo zwar eigene Keulen vorkommen, wo der Kampf aber ausschließlich mit Bogen und Pfeil geführt wird, so daß die Keulen nicht mehr benützt und darum bald ganz aussterben werden. Warum dies so ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Es besteht daher überall, wo die Keule fehlt, die Möglichkeit, daß sie verlorengegangen sei, und wir dürfen vom Fehlen der Keule nicht auf eine niedere, primitive Kultur schließen, denn die Kultur von Sta-Cruz ist hoch entwickelt. Möglich ist es trotzdem, daß die ältesten papuanischen Kulturen keine differenzierten Keulen besessen haben.

Wenn wir nun alle behandelten Keulen in große Klassen einteilen wollen, so greifen wir auf die schon mehrfach herangezogenen "Ur"formen zurück: die Latten- und die Knüppelkeule. Zu den ersteren gehören die rohen Formen und die eigentlichen Lattenkeulen. Zu den letzteren wären die Steinkopfkeulen und alle andern oben besonders behandelten Keulentypen zu rechnen (mit Ausnahme der Schwertkeulen), denn diese haben alle einen stabförmigen Schaft, leiten sich also vom Knüppel und nicht von der Latte ab. Dazu kommen die Bastardformen.

Beginnen wir mit der Lattenkeule, so sehen wir, daß beide Varianten derselben ein klar begrenztes Verbreitungsgebiet haben: die rohe Form kommt in den Flußgebieten Neu-Guineas vor, von wo sie sich nicht weiter ausgebreitet zu haben scheint, die spezialisierte Form ist zu Hause an der Nordküste des östlichen Neu-Guinea, am Huongolfe, früher in den Trobriand, ebenso in den Tami-Siassi- und Umboi-Inseln. Von dort ist sie durch das keulenlose Gebiet des westlichen Neu-Britannien gewandert nach der Gazelle-Halbinsel. Dort hat sie sich jedenfalls schon sehr früh modifiziert durch den Kontakt mit der Bainingkeule und ist in den vielen oben besprochenen Varianten und Bastardformen in das früher anscheinend ebenfalls keulenlose Neu-Irland gelangt. Ebenso hat sie, wohl als reine Lattenkeule, also nicht durch die Bainingkeule beeinflußt, die Salomonen erreicht. Sie ist in den westlichen Salomonen (später?) durch die Kolbenkeule so stark beeinflußt worden, daß die Buka-Bougainville-Form entstanden ist; in den mittleren Salomonen fehlt sie, wogegen sie in auffallend reiner Form wieder in Malaita usw., auftritt. Dies ist aber ihre östlichste Ausbreitung, weiterhin gegen Osten zu fehlt von der Lattenkeule jede Spur. Mit dieser Keule hat sich auch das Ornament ausgebreitet: Schlange oder Krokodil und das Verschlingungsmotiv, das wir seinerseits von der papuanischen Initiation oder wenigstens von papuanischen Kulturbringergestalten ableiten möchten. So wird es nicht unerlaubt sein, wenn wir behaupten, die Verbreitung der Lattenkeule kennzeichne zugleich die Ausbreitung einer alten papuanischen Kulturwelle (Betel) von Neu-Guinea aus, deren Träger sich im Osten wohl noch am reinsten finden lassen in den Papua-Stämmen des südlichen Bougainville.

Die andere papuanische Keule ist die Steinkopfkeule, die ihrerseits in zwei Varianten auftritt: der Neu-Guinea- und der Bainingform. Die Eigenschaften beider Varianten sind vereinigt in der Holzimitation der Steinkopfkeule aus dem Nambasgebiet der Neuen Hebriden (wenig auch aus den Banks-Inseln). Diese Vereinigung der beiden Varianten findet sich im Gebiete der wirklichen Steinkopfkeulen nirgends, sie muß also außerhalb dieser beiden Gebiete vor sich gegangen sein.

Zunächst ist festzustellen, daß die Nambasleute die für die Herstellung der Steinköpfe erforderliche Steinbohrung nicht kennen, daß sie wahrscheinlich nie selbst Steinköpfe hergestellt haben, denn sonst würden sie sich nicht mit den hölzernen Surrogaten zufriedengeben. Die Nambasleute kamen also aus einem Gebiete ohne Steinkopfkeulen, und ihre Wanderungen durch die Gebiete der Steinkopfkeule können nicht lange gedauert haben, sonst hätten sie wohl die Technik der Steinbearbeitung gelernt und diese in den Neuen Hebriden, wo genügend Material vorhanden war, weiter aus-

geübt.

Wir müssen also schließen, daß die Nambasleute Steinkopfkeulen ursprünglich nicht besessen haben, daß sie entweder durch das Gebiet der Neu-Guinea-Variante durchgewandert sind ins Gebiet der Baining-Variante und daß sie da die beiden Typen vereinigt in Holz imitiert haben, oder daß sie zuletzt in einem Gebiete waren, in dem die beiden Varianten vereinigt noch in Stein hergestellt worden sind. Wir haben oben ausgeführt, daß dieses Gebiet die westlich der Gazelle-Halbinsel liegende Südküste Neu-Britanniens sein muß, und man kann sich nur noch fragen, auf welchem Wege die Nambasleute nach ihren heutigen Wohnsitzen gelangt seien: Sie. können direkt über das Meer gekommen oder durch die Salomonen gewandert sein. Auf Grund des vorliegenden Materials müssen wir uns wohl für die direkte Fahrt übers Meer entscheiden, denn von wirklichen oder imitierten Steinkopfkeulen finden wir in den Salomonen keine Spur, ebensowenig in den dem Nambasgebiete dicht benachbarten Inseln Santo und Aoba, über welche die Wanderung geführt haben müßte. Dies sei immerhin mit allem Vorbehalte gesagt, denn es wird noch vieler weiteren Untersuchungen mit anderen Kulturgütern bedürfen, bis wir für die Siedlungsgeschichte der Südsee etwas mit Sicherheit werden aussagen können.

In Neu-Britannien, im Nachbargebiete der Baining, sind, wie wir gesehen haben, die Keulen ebenfalls in Holz imitiert worden, also müssen die Nachbarn der Baining ihrerseits aus Gebieten stammen, denen die Steinbearbeitung fremd gewesen ist, vielleicht aus dem gleichen Gebiet wie die Nambasleute. Vielleicht haben sie, wie die heutigen Bewohner von Arue, überhaupt keine ausgebildeten Keulen gekannt, oder nur die unzureichende Stabkeule, sonst hätten sie doch kaum fremde Steinkeulen

fast sklavisch genau nachgeahmt.

Bei der Nachformung in Holz bildete sich vor allem der Konusgriff aus, und dies ist vielleicht geschehen zur gleichen Zeit, als die Nambasleute sich in Neu-Britannien aufhielten. Jedenfalls haben die Nambasleute den Konusgriff schon fertig nach den Neuen Hebriden gebracht und ihn dort nur noch wenig umgeformt. Nun kommt aber der Konusgriff in den östlichen Salomonen vor, und man mag erneut die Frage stellen, ob er dorthin nicht doch vielleicht gelangt ist auf einer Wanderung der Nambasleute über die Salomonen. Ich möchte dies nochmals verneinen; einmal finden wir im übrigen Kulturgut der östlichen Salomonen nichts, was auf direkte Verwandtschaft mit der Nambaskultur schließen würde, und anderseits ist es doch nicht wahrscheinlich, daß von der Nambaskeule allein der doch wenig wichtige Griff sich erhalten hätte und nicht der viel wichtigere Kopf. So schließen wir, daß der Konusgriff nicht durch Vermittlung der

Nambasleute nach den Salomonen gelangt sei, daher auch nicht durch die Salomonen nach den Neuen Hebriden, denn er fehlt in den dazwischen-

liegenden Inseln durchaus.

Wir schließen also: Es gibt zwei Varianten der Steinkopfkeule: in Neu-Guinea und bei den Baining. Die beiden Varianten haben sich irgendwo vereinigt, und infolge einer Wanderung ursprünglich keulenloser Völker, der Nambasleute, sind sie in Holz imitiert worden. Dadurch sind einerseits die vielen Keulenformen der Gazelle-Halbinsel entstanden, die sich später nach Neu-Irland ausgebreitet haben, anderseits haben die Nambasleute die hybride Form direkt von der Südküste Neu-Britanniens nach den zentralen Neuen Hebriden gebracht.

Der Konusgriff ist unabhängig hiervon wohl später nach den östlichen

Salomonen gewandert und hat sich an die dortigen Keulen geheftet.

Ebenfalls in die Gazelle-Halbinsel ist die Lattenkeule eingewandert und hat mit der Bainingkeule allerlei Bastardformen gebildet, die sich auch nach Neu-Irland ausgebreitet haben.

Zwei Papuanische Keulentypen haben sich also vielfach vermischt.

Es wäre noch die Frage zu stellen: welche dieser papuanischen Keulen ist die ältere? Für Neu-Guinea ist dies nicht leicht zu beantworten. Die Lattenkeule in ihrer primitiven Form kommt vor in den Schwemmgebieten der großen Flüsse, wo Steine fehlen, die Steinkopfkeule aber scheint aus dem bergigen Inneren zu stammen. Geographische Bedingungen haben da also bestimmend gewirkt, eine zeitliche Einordnung ist in Neu-Guinea nicht möglich.

Anders ist dies in Neu-Britannien: Die Steinkofkeule ist dort in Holz imitiert worden, also muß sie älter sein als ihre Imitation, und die Lattenkeule haben wir als einen jüngeren Eindringling kennen gelernt, so daß also der Bainingkeule mit Sicherheit die zeitliche Priorität zugesprochen

werden darf.

Die Kolbenkeule haben wir als eine polynesische Form kennengelernt, sie beherrscht vor allem die Salomonen und ist in deren westlichen Inseln eine Verbindung mit der Lattenkeule eingegangen. Als polynesische Form muß sie relativ jung sein. Wenn wir am Osthorne Neu-Guineas Kolbenkeulen antreffen, so handelt es sich eben um sporadische polynesische Einflüsse, wie wir sie über ganz Melanesien erwarten dürfen.

Von der Fächerkeule haben wir festgestellt, daß sie die ausschließlich polynesische Verwandte der Kolbenkeule ist, und da sie in Melanesien

durchaus fehlt, brauchen wir uns weiter nicht mit ihr abzugeben.

Die Stabkeulen sehen wir als sehr primitive Form an. Spezialisiert kommen sie nur vor an der Nordküste Neu-Britanniens (und Neu-Irland?), und in Santo-Aoba. Wir vermuten, daß es sich hierbei wohl um die Keule der melanesischen Bevölkerung handeln könnte, bevor diese mit ausgebildeteren Keulen, vor allem den Steinkopfkeulen bekannt geworden ist. Es scheint keine papuanische Form zu sein, dem Alter nach aber möchte

ich sie neben die Latten- und Steinkopfkeule stellen.

Das gleiche kann gesagt werden von den Bumerang- und Hakenkeulen, die der "Ur"form noch sehr nahestehen. Über den Ursprung der Ruderkeulen haben wir uns nicht sieher aussprechen können, sie gehören aber wohl in den polynesischen Kulturkreis, kommen sie doch nur an der Ostgrenze Melanesiens vor. Es wären noch die neu-caledonischen Formen zu besprechen: Es ist bezeichnend, daß in Neu-Caledonien die für das übrige Melanesien typischen Keulen: Steinkopf-, Latten-, Kolben-, imitierte Steinkopfkeule, absolut fehlen. Ebenso der Konusgriff. Dies zeigt schon die kulturelle Isolierung Neu-Caledoniens an, die wir auch aus anderen Gründen annehmen müssen. Wir haben die neu-caledonischen

Keulen in ihrer Gesamtheit auf die "Ur"form zurückgeführt, den Wurzelstock. Sie sind mehr oder weniger gut typisiert, so daß sie also selbständig entstanden und in Neu-Caledonien bodenständig sind. Verwandte Formen finden wir nur noch in den südlichen Neuen Hebriden, und so bestätigt dieser Befund eine schon bekannte Tatsache: eine sehr frühe Besiedlung Neu-Caledoniens und der südlichen Neuen Hebriden — lange bevor sich im ursprünglichen Heimatgebiete Keulen differenziert hatten --, dann völlige und langdauernde Isolierung dieser Inseln, welche zur Herausbildung der besonderen Keulenform geführt hat. Die Kulturbeziehungen zwischen den südlichen Neuen Hebriden und Neu-Caledonien sind dann zerrissen, Neu-Caledonien hat spätere Einflüsse von Neu-Guinea her erhalten, die nicht mehr nach den südlichen Neuen Hebriden gedrungen sind, diese haben ihrerseits von Norden her Elemente der Nambaskultur erhalten, neben dem Schweine z. B. die imitierte Steinkopfkeule.

Es scheint uns nun gelungen zu sein, die Überfülle melanesischer Keulenformen auf einige Grundtypen zurückzuführen; damit glauben wir auch zugleich einen kleinen Einblick in die Kulturbewegungen der Südsee gewonnen zu haben. Es beruhte allerdings die Zuteilung einer Keulenform zu einem Typus auf subjektivem Urteile, und andere könnten oft anders geurteilt haben. Es sind sicherlich viele noch zweifelhafte Punkte in unseren Ausführungen, z. B. das Eindringen des Konusgriffes in die Salomonen.

Im großen und ganzen wird man aber doch den Eindruck erhalten haben, daß die Ergebnisse unserer Untersuchung sich gegenseitig stützen, jedenfalls nicht widersprechen und zu unhaltbaren Folgerungen geführt haben. Es ist ja klar, daß man an Hand eines Kulturgutes allein niemals eine Kulturgeschichte der Südsee wird aufbauen können - wenn dies überhaupt je noch wird möglich sein -, aber wenn andere Kulturgüter in die Betrachtung hineingezogen werden, sollte unsere Einsicht doch wesentlich vertieft werden können.

Einstweilen stellt sich unser Schema folgendermaßen dar: Als Aus-

gangsformen haben wir die Latten- und die Knüppelkeule.

Die Lattenkeule ist eine spezifisch papuanische Keulenform, sie hat sich, immer innerhalb des Betelgebietes bleibend, bis zu den östlichen Salomonen ausgebreitet, dabei viele Bastardformen mit den Abkömmlingen der Knüppelkeule bildend.

Die Abkömmlinge der Knüppelkeule sind: die Steinkopfkeule, in zwei Varianten

die Wurzelstockkeule die Bumerangkeule

die Kolbenkeule mit ihren Abkömmlingen: Fächer- und Ruderkeule. Die Steinkopfkeule ist ebenfalls papuanischen Ursprunges, sie ist nur in Neu-Guinea und bei den Baining zu finden, in Holzimitationen aber in der Gazelle-Halbinsel und im Nambasgebiete der Neuen Hebriden, wenig auch in den Banks-Inseln.

Stabkeulen, Wurzelstockkeulen können überall auftreten, wo die Lattenkeule und die Steinkopfkeule nicht auftreten und wo die höheren Formen der Stabkeule: Kolben-, Fächer- und Ruderkeule fehlen.

Die letzteren drei Keulenformen sind typisch polynesisch und fehlen

in den rein melanesischen Gebieten durchaus.

#### Material.

Die vorliegende Arbeit gründet sich vor allem auf das Keulenmaterial im Museum für Völkerkunde in Basel und einigen anderen Museen. Besonders möchte ich meinen Dank aussprechen Herrn Dr. M. Heydrich, der mich durch Zeichnungen aus den reichen Beständen des Dresdner Museums unterstützte.

Weiterhin sind Illustrationen aus der unten verzeichneten Literatur

zugezogen worden.

Herrn stud. phil. Hans Dietschy habe ich für die Zeichnung der Kärtchen zu danken.

#### Literatur.

Armstrong: Rossel Island, Cambridge 1928.

Buschan: Illustrierte Völkerkunde, Stuttgart 1923.

Friederici: Ein Beitrag zur Kenntnis der Trutz- und Schutzwaffen der Indonesier, Südseevölker und Indianer. Baeßler-Archiv, 1915, Beiheft VII. Frizzi: Ein Beitrag zur Ethnologie von Bougainville . . . Baeßler-Archiv, Beiheft VI

Foy: Australische Flachkeulen und Verwandte, Ethnologika I. Fox: The Threshold of the Pacific, London 1924.

Haddon: A classification of the stone clubs, Journ. Anthr. Inst. XXX.

Handbook Brit. Museum, London 1910.

Handbook Brit. Museum, London 1910.

Hocart: Warfare in Eddystone-Island. Journ. Anthr. Inst. 1931.

Ivens: Melanesians of the south-eastern Solomon Islands, London 1927.

Neuhauß: Deutsch-Neu-Guinea, Berlin 1911.

Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee, Stuttgart 1907.

Powell: Unter den Kannibalen, Leipzig 1884.

Reche: Der Kaiserin-Augusta-Fluß, Hamburg 1913.

Ribbe: Zwei Jahre unter den Kannibalen.

Ribbe: Zwei Jahre unter den Kannibalen ... Dresden 1903. Sarasin: Ethnologie der Neu-Kaledonier ... München 1929.

Speiser: Ethnographische Materialien . . . Berlin 1923.

— Anthropologische Messungen . . . Basel 1928.
Saville: In unknown Neu-Guinea, London 1926.

Stephan: Neu-Mecklenburg, Berlin 1907.

Van der Sande: Nova Guinea III.

Wirz: Anthropologische und Ethnologische Ergebnisse der Zentral-Neu-GuineaExpedition 1921—1922.

## Altjavanische Tierkreisbecher.

### Alfred Maass.

Wenn heute von mir an dieser Stelle von altjavanischen Tierkreisbechern kurz berichtet werden soll, so möge die Begründung darin erblickt werden, daß sie einmal zu jenen kostbaren Kulturgütern des frühen Mittelalters unserer Zeitrechnung nach gehören, die noch heute bei den Javanen in hohem Ansehen stehen. Andererseits haben diese Stücke in unserer, der deutschen Literatur, kaum eine eingehendere Betrachtung gefunden, so daß es mir notwendig erscheint, auf sie hier einmal unser Augenmerk hinzulenken.

Es handelt sich bei diesen eigenartigen Bechern um Erzeugnisse, die wahrscheinlich in einer Blüteperiode der Kupfergießkunst des alten Java, im 13. Caka Jahrhundert, in Erscheinung treten. Reich figürlicher Schmuck auf den Wandungen und am Boden dieser Gefäße gibt ihnen jene künstlerische Form primitiver altjavanischer Kunst. Alle Stücke zeigen gewöhnlich zwei Reihen Figuren. Die obere Reihe ist seit dem Bekanntwerden der Zodiakalbecher in der Literatur über ein Jahrhundert lang der Streit von Meinungen und Ansichten gewesen, welche erst vor einigen Jahren zum Abschluß kamen. Das Nähere hierüber ist in meiner "Sternkunde und Sterndeuterei im malaiischen Archipel", der den Teil Java behandelt, zu ersehen. (Tijdschr. v. Ind. Taal-, Land-en Volkunde, Deel 64 1924-1925 pag. 72-106

u. 134-144.) - Die untere Reihe bringt die Figuren des javanischen Tierkreises. Zu den Ausnahmen zählen Becher mit nur einer Reihe von figürlichen Darstellungen. Sie sind äußerst selten. Im Boden einiger Stücke ist eine sternförmige Darstellung angebracht, die als Sonne anzusprechen ist, um die sich auf der Wandung der Becher die Tierkreiszeichen mit den Figuren der oberen Reihe gruppieren. Manchmal aber auch treffen wir dieses Sonnengebilde oberhalb eines Vogels auf der Wandung an, der sich dann über dem Tierkreiszeichen des Schützen befindet. An Stelle der Sonne hier wird auch zuweilen die Jahreszahl angegeben, wann ein Becher hergestellt wurde.

Ehe ich zur näheren Beschreibung eines Tierkreisbechers übergehe, wären noch einige Betrachtungen hier über den Anfang des javanischen Tierkreises einzuschalten. Uns ist es geläufig mit dem Widder, dem Frühlingszeitpunkt zu beginnen, wenn die Sonne aus dem Wintersolstitium in das Frühjahrszeichen tritt. — Beim javanischen Tierkreis weist nichts darauf hin, daß dem ebenso wie bei uns sei. Versuchen wir, mit Hilfe der Becher und vorhandener Literatur der Sache näher zu kommen. Wie ich schon oben erwähnte, finden wir unter der Jahreszahl oder dem Vogel auf den mir bekannten Bechern das Zeichen des gespannten Bogens mit anliegendem Pfeil, des Schützen, Dhanu.

Aus den Untersuchungen von A. Weber hören wir wie häufig, "daß der Anfang des Jahres in Indien gewechselt wurde. In alten Zeiten war es der Monat Kârttika, später wurde er auf Asjwina und andere Monate gelegt<sup>1</sup>). Die südlichen Buddhisten kannten zweierlei Jahresanfang mit Tjaitra (im Frühling), oder Sjråwana (in der Regenzeit)<sup>2</sup>). Stellen wir nach vorhandenen Inschriften den Jahresbeginn mit dem Monat Tjaitra in den Widder, dann würde der Schütze, das 9. Zeichen mit dem Monat Mårgasjfrsa (Nov.-Dez.) übereinstimmen, der wohl auch als Jahresanfang bei den Buddhisten genannt wird<sup>3</sup>), von dem aber im indischen Archipel noch keine Spur vorhanden. Wir meinen jedoch, daß das letzte wahrscheinlich ist".

In den Sammlungen der indischen Abteilung des Staatlichen Museums für Völkerkunde zu Berlin befinden sich zwei Zodiakalbecher; sie tragen die Bezeichnung I C. 33 918 und I C. 33 919. Der erste stammt aus Malang, der



Abb. 1. Altjavanischer Tierkreisbecher.

letztere aus Surabaja, beide also sind aus dem östlichen Java. Sie gehören zur Sammlung Prillwitz und ist Nr. I C. 33 919 aus dem Jahre 1249 Caka = 1327 A. D. datiert. (Abb. 1.)

Am besten, denke ich, wird die Abb. 2 eine Möglichkeit gewähren, was uns die abgerollte Umwandung dieses letzten Bechers zeigt. Über den zwölf Zeichen des javainschen Tierkreises sehen wir hier von links nach rechts zunächst einmal die javanische Jahreszahl 1249 nach der Çakazählung, darunter einen Vogel mit ausgebreiteten Flügeln. Zur Cäkazählung wäre zu berichten, daß diese von der Geburt des Fürsten Çaka zählt. Es ist der Dekanfürst Câliwâhana, welcher am 14. März 78 v. Chr. sein erstes

Jahr vollendete. Als nun die Hindus nach Java kamen, brachten sie diese Jahreszählung mit. Wollen wir also nach unserer Zeitrechnung Gegenstände wie in diesem Fall den datierten Tierkreisbecher Abb. 1 datieren, werden wir stets 78 Jahre zuzählen müssen; so gelangen wir zu 1327 A.D. -

Weber, A., Abhandl. Berl. Akad. 1860 S. 285, 306ff. 1861. S. 325ff.
 Weber, A., Abhandl. Berl. Akad. 1861. S. 332, 351ff.
 Weber, A., Abhandl. Berl. Akad. 1861. S. 332ff.

Die erste Figur zeigt nun Ähnlichkeit mit der 3., 4., 7., 9. und 11.; alle diese kehren dem Beschauer das Gesicht zu, während die übrigen von der Seite

gezeigt werden.

Interessant ist es nun, auf einer altjavanischen Skulptur mit Reliefdarstellungen (Abb. 3) — die in Sirah Kentjong gefunden wurde — den Himmelsberg Meru (die Weltachse mit den vier Windrichtungen), der von



Abb. 2. Umrandung des Tierkreisbechers.

einer Schildkröte (der Weltbahn) getragen wird, zu sehen. Um den Berg ringelt sich die Glückschlange Wasuki, welche von einigen Figuren, den Planeten, getragen wird. Sie deutet die spiralartigen Bahnen dieser an. Unverkennbar zeigen diese Planetengötter mit den obigen sechs Figuren in Form und Wesen eine Annäherung. — Da die Kunst, welche uns die

Zodiakalbecher zeigen, lange nicht den vollendeten, reinen, formentwickelten Schönheitssinn zur Anschauung bringt wie die Skulptur, so kann hier beim Vergleich nur die Ähnlichkeit herangezogen werden. Andererseits haben wir zu berücksichtigen, daß die Bronzetechnik noch höchst primitiv den Charakter der Ausführung veranschaulicht, während in der Skulptur reiferes Können, Bewegung und Grazie den Meißel des Künstlers geführt haben; hier lebt und bewegt sich alles.

Zu den weiteren Figuren der obersten Reihe 2, 5, 6, 8, 10, 12 wäre zu sagen, wie Juynboll¹) berichtet:

"Es sind wahrscheinlich die Götter von Sternbildern, die dazu dienten, nun jedesmal anzuzeigen, wann die Sonne in die verschiedenen Zeichen des Tierkreises eintrat. Einige geben jeder dieser Figuren einen Namen (Van de Poel Cat. Mus. Oudheden bl. 81, Millies in Versl. en Med. Kon. Akad. v. Wetenschr. afd. letterk. VII bl. 317 und Raffles, History of Java I, le. editie bl. 478), der oft deutlich einen bekannten indischen Gott zeigt, z. B. Wisnu,



Abb. 3. Altjavanische Skulptur von Sirah Kentjong.

ten indischen Gott zeigt, z.B. Wisnu, Indra, Sürya, Waruna und Ganeça, jedoch häufig sehr entstellt ist. Hierbei ist noch zu bemerken, daß einige Namen, welche van de Poel angibt, von denen bei Raffles und Millies abweichen. Unter diesen Figuren haben zwei die Aufmerksamkeit besonders auf sich gelenkt, nämlich die oberhalb der Königskrabbe [Limulus

<sup>1)</sup> Encyclopaedie van Ned. Indië 2. druk, 4. deel 1921 pag. 861.

moluccanus] (3) und die oberhalb der Waage (Nr. 7). Dr. Brandes (Not. Bat. Gen. Juni 1899 S. 126) deutet an, daß auf den meisten Zodiakalbechern die Figur über Nr. 3 stark an Togog, wie dieser in Serrurier's Wajang Poerwa 4. Ausgabe, Tafel VIa abgebildet ist, erinnert. Von den 37 Bechern, welche Dr. Brandes (l. c. bl. 127—128) aufzählt, zeigen 23 die monströse Figur, welche bei Raffles und Crawford abgebildet ist, doch nur 7 eine menschliche Figur, abgebildet bei Friedrich, wobei man noch als 8. einen Zodiakalbecher des Tenggergebirges mit der Jahreszahl 1253 Çaka aus dem Ethnographischen Reichsmuseum (Ser. 876/9) hinzufügen kann, Catalogus p. 139; nur 4 dieser Becher zeigen an ihrer Stelle Sternbilder."

Der Zufall gab mir die Gelegenheit, mit Herrn Dr. Schrieke aus Holland, der gleichfalls wie Herr Dr. H. H. Juynboll in Leiden ein guter Kenner altjavanischer Sitten und Gebräuche ist, über diese eigenartigen Figürchen der oberen Reihe bei Tierkreisbechern des alten Java zu sprechen. Er sagte mir, daß er eine größere Anzahl tenggeresischer Zodialkabecher kennen gelernt habe und neigte zu der Ansicht, daß diese hier interessiernden Figuren



Abb. 4. Altjavanisches Götterbild mit ägyptischen verglichen.

im Zusammenhang mit dem altjavanischen Landbaukalender stehen und andeuten, daß gewisse Zeitsabchnitte, als mangså's, gekommen sind, in denen die Sonne dann in diesem oder jenem Tierkreiszeichen zu suchen wäre. — Anschließend hieran möchte ich noch berichten, was uns Scholte<sup>1</sup>) über diese Figuren sagt:

"Unten stehen die Tierkreiszeichen, raçi . . . rund um die Sonne im Boden, als ein Bild des noch körperlich wahrnehmbaren Weltalls, aber darüber sieben der Götter in der Suralaja (Wohnort der Götter). Sie beherrschen die Zeit in Monaten ausgedrückt durch die Tierkreiszeichen, in Jahren durch einen zwölfteiligen Zyklus von Sonnenjahren, in der balinesischen "lontar grahana" bekannt, in der auch ihre Namen vorkommen."

Scholte geht in seinen Betrachtungen dieser Figuren noch weiter. Er vermutet sogar Zusammenhänge bei den alten Chaldäern und mit Ägypten. Hören wir, was er selbst darüber mitteilt:

¹) Scholte, Joh., De Slametan Entas-Entas der Tenggereezen en de Memunkur Ceremonie op Bali. Aus: Verhandel. van het 1. Congress voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Java. Weltevreden 1921 pag. 68—69.

"Die Vereinigung zwischen Tierkreiszeichen, den ihnen entsprechenden Monaten und Göttern... fand man alle bei den Chaldäern. Ischtar, die Göttin, beherrscht den 6. Monat, von dem Tierkreiszeichen der Jungfrau. Über diesem Zeichen steht auf dem Zodiakalbecher die einzige weibliche Gottheit, bei den Balinesen Naja geheißen, ein Name, den ich nicht zu erklären vermag.

Der Gott Ramman der Chaldäer, mit einer Tiara gekrönt, Wasser aus einer

Der Cott Ramman der Chaldäer, mit einer Tiara gekrönt, Wasser aus einer Vase schöpfend, der Beherrscher des 2. Monats und des Zeichens Aquarius heißt auf Bali Pradjapati, trägt einen Pflug über der Schulter und steht über

dem Wasserfaß (Kumba).

Fünf männliche Götterbilder, von gleicher Form, erinnern stark an ägyptische Figuren, durch die hinter den Ohren herabhängenden Kopftücher und das

Lendentuch. Abb. 4.

Von Chaldäa und Ägypten sind sicher zodiakale Einflüsse ausgegangen, aber wie haben diese das alte Java erreicht? Wir wissen noch zu wenig von alten gottesdienstlichen Kultur-Einflüssen aus diesen Ländern, aus anderen Centra wie Vorderindien, um selbst eine vorläufige Hypothese aufzustellen!"

Ich käme jetzt zu dem Tierkreiszeichen, raçi, welcher den Bechern den Namen gab. Eine alte Handschrift, die zu Raffles Zeiten 1811—1816 im

Besitz der Tumúng'gung von Telága in Cheribon war, ist mit einer reizvollen Darstellung der Tierkreiszeichen Abb. 5 geziert. Sie ist wohl die älteste Wiedergabe jener altjavanischen Tierkreisbilder, die wir bis jetzt kennen. Ihre Namen sind Mésa (der Widder), M'risa (der Stier), M'ritúna (der Schmetterling), Kalakáta (die Krabbe), Sing'ha (der Löwe), Kanya (die Jungfrau), Tula (die Waage), Mri-Chika (der Skorpion), Dánu (der Bogen), Makára (der Walfisch), Kúba (das Wassergefäß), Ména (der Fisch).

Wir wollen jetzt den Tierkreisbildern unsere Aufmerksamkeit schenken, die auf dem von uns abgebildeten Becher, Abb. 2, in der unteren Reihe angeordnet sind.

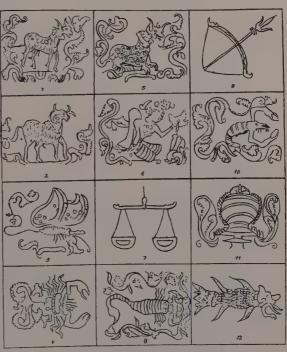


Abb. 5. Altjavanischer Tierkreis.

Beginnen wir, von links nach rechts zu zählen: 1. Ein gespannter Bogen mit einem Pfeil an der Sehne, 2. Skorpion, 3. Waage, 4. Jungfrau, 5. Löwe, 6. Krebs, 7. Molukkenkrebs, 8. Stier, 9. Widder, 10. Elefantenfisch, 11. Weihwassergefäß, 12. Garnele. Im Gegensatz zu unserer deutschen Auffassung tritt an Stelle des Schützen der gespannte Bogen mit dem Pfeil, also ein ganz ähnliches, leicht für uns erkenntliches Gebilde. Für den, dem Javanen völlig unbekannten Steinbock ist ein mit krebsähnlichen Scheren eigenartig gebildetes Tier, ein kleiner eßbarer Seekrebs, Garnele, gewählt worden. Für den Wassermann wird ein Gefäß mit heiligem Weihwasser auf den Bechern angedeutet. An Stelle der Fische tritt der sog. Elefantenfisch, Makara, mit dem der Walfisch gemeint ist. Die Abbildung, welche für unsere Zwillinge zur Anschauung kommt, im Sanskrit werden sie mithuna, ein Paar, genannt, aber auch copulatio. Sie

hat der Javane in einem Schaltier wiedergegeben. Der Limulus moluccanus, Molukkenkrebs, jav. mimi genannt, tritt hier in Erscheinung. Diese Krebsart wird immer als Pärchen angetroffen. Auf dem größeren Weibchen befindet sich das kleinere Männchen. Diese Vereinigung scheint mir auch hier eine copulatio darzustellen. Ganz eigenartig berührt uns die Gestaltung des Zeichens Löwe. Eine Art monströses Tier, Raffles führt hier zwei Namen an, das Sanskritwort Sing'ha und Grigréson. Letztere Bezeichnung ist aber im Hochjavanischen Krabbe genannt.

Millies H. C.1), der sich sehr ausführlich mit dem altjavanischen Tier-

kreis beschäftigt hat, sagt zu diesem Zeichen folgendes:

"Auf all den mir bekannten Bechern dagegen wird dieses Zeichen durch eine ungeheuerliche Figur angedeutet, mit Hörnern, Tierfüßen, gespaltenen Hufen und einem langen Schwanz, ein Tiermonstrum, womit die orientalische Vorstellung das Gebiet der Bhutas und Râxassas oder Dämonen bevölkert. Auf dieses Bild wird wohl der Name grigréson anspielen müssen, aber dennoch weiß ich, daß dieses Wort nicht sicher zu erklären ist."

Ganz eigenartig sind Becher, Abb. 6, mit überhaupt nur einer Reihe Figuren. Solch ein interessantes Exemplar befindet sich im Leidener



Abb. 6. Tierkreisbecher Nr. 1630/37 Ethnograph. Reichsmuseum in Leiden.

Ethnographischen Reichsmuseum Nr. 1630/37, siehe Abb. 4. — Juynboll, H. H., Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums Bd. V. Javanische Altertümer pag. 139—140 sagt zu den Figuren:

"1. Der Stier, oberhalb desselben eine undeutliche Figur, 2. eine Palme, in die ein Mann steigt, 3. ein Mann mit Tragstock (pikulan) auf den Schultern, mit einem kleinen Kind hinter ihm und einer Mondsichel oberhalb desselben, 4. eine von einem gekrönten någa getragene Reisscheune, 5. eine Gans, oberhalb derselben ein singha (?), 6. ein hockender Mann mit pajung, 7. ein rückwärts blickender, hockender Mann mit einem Kris in seinem Gürtel, 8. eine rückwärts schauende, stehende Frau, 9. ein ihr gegenüberstehender Mann, der eine Waffe drohend gegen dieselbe erhebt. Unter dem umgebogenen Oberrand ein doppeltes Linienband. Als Ausgußrohr dient ein någa-Kopf mit aufgesperrtem Rachen. Jogyakarta."

In diesem Becher ist schwerlich die uns in Abb. 2 bekannte Form zu erkennen. Wir haben es vielmehr mit einer Darstellung verschiedener Sternbilder auf seiner Umwandung zu tun. — Soweit es mir möglich ist, werde ich versuchen, sie zu erklären:

1. Der Stier, Kébo dungkal oder Sapi gumarang, Büffel mit nach unten geneigten Hörnern, oft auch als Rind mit groben Hörnern ange-

geben, ist das Sternbild der Stier.

2. Eine Palme, in die ein Mann steigt, ist das Sternbild der neigende Palmbaum, N'ju, Kalapa sunde auch Kâlapâ dojong genannt. Es wird

aus den Sternen  $\beta$ ,  $\delta$ ,  $\pi$ ,  $\alpha$ ,  $\bar{\iota}$ ,  $\varepsilon$ , scorpii gebildet.

3. Ein Mann mit Tragstock (pikulan) auf den Schultern, an dem zwei Säcke hängen, ist das Sternbild Kirim Asche von Leichen nach dem Meere bringend, gebildet von den Sternen Sirius (dem Träger) und  $\beta$  und  $\gamma$  des

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>) Millies, H. C., Opmerkingen over den Oud-Javaanschen Dierenriem, Amsterdam 1863, Verslagen en Mededeelingen der Koninglijke Akademie van Wetenschrappen. Afdeel. Letterkunde. Deel VII, pag. 310.

großen Hundes, die hier die Säcke darstellen, in denen sich Asche der Leichen befindet. — Wie das Kind hinter ihm zu erklären ist, wage ich keine Vermutung auszusprechen, dagegen klärt sich die Mondsichel als Mond, wulan, von selbst.

- 4. Die von einer gekrönten någa, Schlange, getragene Reisscheune stellt die beiden Sternbilder die Schlange, naga, vermutlich die Wasserschlange (?) dar und die Reisscheune, Lumbung, auch gubug penting, das schiefe Häuschen genannt, welches das Kreuz des Südens ist.
- 5. Eine Gans ist das Sternbild die brütende Gans, Banjak, angrêm, ein Stern nahe der Milchstraße in dem sog. Kohlensack, die als singha (?), Löwe, oberhalb derselben angedeutete Abbildung ist das auch uns bekannte Tierkreiszeichen als Sternbild.
- 6. Ein hockender Mann mit Sonnenschirm, Pajung, ist mir als Sternbild nicht bekannt.
- 7. Ebenso das folgende Sternbild, ein rückwärts blickender Mann mit einem Kris im Gürtel, entzieht sich meinen Kenntnissen.
  - 8. Eine rückwärtsschauende, stehende Frau.
- 9. Ein ihr gegenüberstehender Mann, der eine Waffe drohend gegen sie erhebt. Ich vermute in diesen beiden letzten Nummern das Sternbild wulandjar, eine verstoßene Frau, resp. eine Frauensperson von nicht bestem Ruf. Es wird aus den Sternen  $\alpha$  und  $\beta$  centauri gebildet.

Weiter hatte ich mich bezüglich dieses eigenartigen Bechers in letzter Minute an Herrn Dr. H. H. Juynboll in Leiden mit der Bitte gewandt, mir Andeutungen über die mir fraglichen Sternbilder zu machen. Das Resultat seiner Antwort war mir für diesen Aufsatz doch sehr wertvoll und möchte ich es hier mitteilen:

"Leider kann ich Ihnen bei der Deutung der Sternbilder auf dem Zodiakalbecher 1630/37 keine Hilfe leisten. Ich glaube wohl, daß Sie recht haben, wenn Sie in Nr. 3 (dem Mann mit dem Tragstock) das Sternbild Kirim sehen, aber wie das Kind hinter diesem Mann zu deuten ist, weiß ich auch nicht. — Daß der größte Naga in Nr. 4 das Sternbild der großen Wasserschlange und die Reisscheune das Kreuz des Südens darstellt, scheint mir wohl auch möglich. — Der Mann mit dem Pajung in Nr. 6 und der rückwärts blickende Mann mit einem Kris im Gürtel sind mir auch unverständlich. Daß in den Nummern 8-9 die rückwärts schauende Frau das Sternbild

Wulandjar darstellt, ist wahrscheinlich.

Ich möchte aber warnen, daß die Echtheit dieses Zodiakalbechers nicht feststeht, weil viele Götterfiguren dieser Serie 1630, wie später bekannt geworden ist, Fälschungen sind. Dies könnte vielleicht auch vom Zodiakalbecher gelten. Derartige Becher mit nur einer Reihe Figuren sind sehr selten."

Im Museum zu Batavia-Weltevreden finden wir drei Becher mit Sternbildern Nr. 804, 805 und 805a. Die Namen dieser sollen hier kurz genannt werden: Kalapa doyong, Puyuh atarung, Kébo dungkul oder Sapi gumarang, Wluku, Prawan, Wulandjar, Gubug mentjong (?) und Pajung (!). Letzteres Sternbild fehlt in 805a; Bima sěkti (?), Djaran dawuk, fehlt bei 805, Banjak angrem, Lumbung, Wulan, Gotong mait. Die hier gesperrt gedruckten Sternbilder befinden sich oberhalb der anderen und zwischen ihnen dargestellt. Alle diese Sternbilder werden in dem altjavanischen Prosawerk Wariga wiedergefunden. Mit 21 anderen bilden sie den astrologischen Kalender der Javanen und Balinesen. Diese letztere Art Becher finden wohl für astrologische Zwecke Bestimmung.

Einige wenige Worte wären hier noch über den Gebrauch dieser Becher einzuschalten. Eine besondere Rolle spielen sie bei den Opfern, slametans; dort soll der Becher Unheil oder Unsauberkeiten abwehren. Andererseits werden wiederum diese Becher als alte Familienerbstücke angesehen und endlich bildet er bei religiösen Handlungen ein Attribut, das zum Priester gehört; dann wird er mit geweihtem Wasser gefüllt, um den Segen der

Götter zum Heile der Menschen herabzuflehen.

Leider ist der mir zur Verfügung stehende Raum begrenzt, um die von mir zu behandelnde Materie zu erschöpfen. Ich glaube aber das, was von Zodiakalbechern Javas wesentlich zu berichten wäre, hier durch die Veröffentlichung unseres schönen Museumsstückes von mir erfüllt wurde.

# Der Mythos von der Geburt

Von

#### Ida Lublinski.

Der Mythenforscher findet im Mythos der verschiedenen Völker Vorstellungen, die sich auch in plastischen Darstellungen manifestieren, denen er eine große, ungewöhnliche Gemütsbedeutung zu erkennen muß, deren Entstehung ihm aber völlig unbegreiflich bleibt. Und doch muß auch bei diesen Vorstellungen von einer Anschauung ausgegangen sein. Jahrzehnte lange geduldige Arbeit und Zusammenstellung zeigte endlich, daß die so unerklärlichen Vorstellungen aus der Verbindung von realer Anschauung und irrationalen Empfindungen hervorgingen, daß diese Verbindung ihren großen Gefühlswert schuf. Meine Arbeit versucht, den Entwicklungsgang dieser Vorstellungen zu erkennen und seine Folgen für das spätere religiöse Leben aufzuweisen. Der Beginn des Denkens, das diesen Entwicklungsgang langsam schuf und im Laufe von Jahrzehntausenden begründete und erweiterte, zeigt sich bereits an einigen durch die vorgeschichtlichen Grabungen in den verschiedensten Ländern gefundenen kleinen Kunstwerken. Die Grabungen haben an verschiedenen Stellen Frauenfiguren aus Stein gefunden, die sehr merkwürdig sind. Sie zeigen, wie die in der Berliner prähistorischen Abteilung aufbewahrte "Venus von Willendorf" eine eigenartige technische Behandlung. Das Gesicht ist gar nicht ausgeführt, Arme und Beine auch nur ganz roh herausgearbeitet, genauer dargestellt sind nur die Merkmale einer beginnenden Mutterschaft, der tragende Mutterleib und die schwellende Brust. Gleiche Darstellungen sind an ganz verschiedenen, räumlich weit auseinander liegenden Gegenden Europas bei Grabungen gefunden. Professor Absolon fand in Mähren auch vor wenigen Jahren mehrere solcher Figürchen. Das Alter der Erdschicht, in der diese Statuetten in Mähren gefunden wurden, schätzte Professor Penk auf 30000 Jahre. Ähnlich gestaltet sind die wenigen Frauendarstellungen der prähistorischen Höhlen; auch sie zeigen die Frau in dem Zustand, den wir so schön mit guter Hoffnung bezeichnen (siehe Abbildung).

Welche Bedeutung hatten nun diese prähistorischen Kunstwerke? Sie zeigen uns deutlich, daß der Zustand des werdenden Muttertums in jener Zeit als sehr bedeutsam empfunden wurde, daß er Denken und Phantasie ungewöhnlich beschäftigt haben muß und dadurch die Darstellung dieses Zustandes mit den primitiven Steinwerkzeugen jener Zeit ermöglichte.

Die gleiche Darstellung der Frau zeigen Schnitzereien eines sehr abgelegenen Eskimostammes, (der Behringstraße) den Thalbitzer erforschte. Hier werden diese Figürchen noch heute als Schutz den Kindern vor die Brust gehängt, während die seltener vorhandenen Männerfiguren auf dem Rücken hängend getragen werden. /ir können aus diesem Brauch nur schließen, daß diese Schnitzereien auch noch zu unserer Zeit bei den vom Verkehr ziemlich abseits lebenden Stämmen eine schutzgebende Wirkung besaßen; eine religiöse Bedeutung ist auch hier nicht mit ihnen verbunden.

Jahrtausende später, als das Denken bereits Göttinnen geschaffen hatte, werden diese Göttinnen sowohl in Griechenland wie in Kleinasien als konischer Stein verehrt. Die Ausgrabungen in Delphi<sup>1</sup>) haben unter dem berühmten Apollotempel einen viel älteren Tempel der Gäa entdeckt und in demselben einen abgerundeten hellen Stein gefunden, der ihren Namen War der Stein das Symbol der Göttin?

Das muß angenommen werden, da die verschiedensten vorderasiatischen und griechischen Göttinnen in der Form von abgerundeten oder

konischen Steinen verehrt wurden.

In dem Tempel der Diana zu Ephesus, welcher die weltberühmte Statue dieser Göttin besaß, wurde neben einem Holzbild noch ein altertümlicher konischer Stein als ihr ältestes Symbol aufbewahrt. Auch die nicht weniger berühmte Göttermutter von Pessinus<sup>2</sup>) wurde als Stein verehrt und kam als solcher nach einem Siege der Römer auf deren Verlangen nach Rom, das bereits viele Götterstatuen besaß, und wurde jährlich in feierlicher Prozession durch die Stadt geführt und im Tiber gebadet. - Die Aphrodite

auf Phapos-Cypern<sup>3</sup>) wurde auch als konischer weißer Stein verehrt. - In Phönizien stand der kleine Steinkegel, der die Göttin personifizierte, auf Münzen in einem Wagen<sup>4</sup>). Wellhausen berichtet, daß auch die arabische Göttin Uzza einen heiligen

Stein als ihr Symbol hatte<sup>5</sup>).

Ein weiterer Beweis der Steinsymbole der Göttin ist durch den reichen mykenischen Goldschatz er-Die Ringe sind graviert und zeigen mythologische Motive<sup>6</sup>). Auf vielen wird die Gottheit nicht selbst dargestellt, aber unter einem kleinen Gabentischen ist ein konischer Stein, Adoranten stehen anbetend davor. Bedeutsam ist es, daß sich hier der konische Stein schon vereinzelt zur konischen Säule entwickelt zeigt, die auch am Eingang des berühmten Agamemnongrabes zwischen zwei Löwen steht. In einer anderen Darstellung steht die Göttin an Stelle der Steinsäule, die sie vertrat, zwischen den Löwen. In der mykenischen Blütezeit hat sich das Göttinnensymbol des Steinkegels bereits zur Säule entwickelt, die auf einzelnen Ringen oben in Blättern endigt und damit eine neue Denkentwicklung anzeigt.



Auf einem alten sumerischen Felsrelief, das König Naramsin nach einem Siege über seine Feinde errichten ließ, ist der König mit seinen Kriegern im Aufstieg zu einem Felsen dargestellt, an dessen Spitze wieder der Steinkegel steht, über dem der Stern der altbabylonischen Göttermutter

angebracht ist.

Das Steinsymbol muß in sehr ferne, vorgeschichtliche Zeiten zurückgehen, es muß eine lange und bedeutende Herrschaft über die Gemüter ausgeübt haben; ohne diese hätte es sich gar nicht in Zeiten behaupten können, in denen es schon zur Sitte geworden war, das Göttliche in menschlicher Gestalt darzustellen.

1) Cavvatias, Les fouilles de Delphe.

W. H. Roscher, Omphalos. Leipzig 1913, S. 125.
Tacit. Histi i 3, zitiert nach Roscher a. a. O. S. 29f.

<sup>4)</sup> Zitiert nach Hahn Baubo S. 35.
5) Wellhausen, Altarabische Heiligtümer, 1. Aufl., S. 39.
6) Beispiele und Abbildungen bei Evans Mykenian, Tree and Pillarkult. J. of H. S. 1901.

Bei der an diesen Beispielen, die sehr vermehrt werden könnten, erkennbaren großen und allgemeinen Bedeutung des Steinsymbols ist die Frage berechtigt, welches Denken schuf dieses Symbol und warum wurde es mit der Göttin personifiziert? Die Beantwortung dieser Frage wird durch eine Umdeutung des Symbols aus späterer Zeit erleichtert. Roscher¹) hat die Belege dafür in sehr wertvollen Arbeiten gesammelt, die es möglich machten, Rückschlüsse auf den Ursprung des Symbols zu ziehen. Roscher hat die Omphaloi, die Nabel der Erde, in seinen Arbeiten dargestellt. Diese Omphaloi zeigen sämtlich, mit etwa zwei Ausnahmen, die rundliche oder kegelförmige Gestalt des alten Göttinnensymbols. Eine solche Gestalt konnte unmöglich einen Nabel darstellen, obwohl auch der schwache Versuch zu dieser Gleichstellung gemacht wurde. Zu einem Nabel gehört aber vor allen Dingen ein Leib. Wenn ich nun daran erinnere, daß schon in den prähistorischen Zeiten der das neue Leben tragende Mutterleib Denken und Gefühl stärker beeinflußte als die ganze übrige Gestalt, ist die Schlußfolgerung nicht nur wahrscheinlich, sondern erscheint gesichert, daß auch hier aus ihm ein eindrucksvolles religiöses Symbol geschaffen wurde, das sich nur sehr langsam zu der Vermenschlichung der Göttin entwickelte, wie es die weiteren Ausführungen zeigen werden.

Für diese Schlußfolgerung konnten die kegelförmigen Steinsymbole der Göttin eine Einwendung geben, ein neuer archäologischer Fund räumt sie weg. Bei den Ausgrabungen in Palaikastro ist ein Silberschmuck ge-



Griechischer Omphalos.

funden worden, in welchem ein kleines Idol war, das für diese Untersuchung von Bedeutung wurde<sup>2</sup>). Es zeigt vollkommen die Art der prähistorischen Idole; der menschliche Körper ist nur verkümmert angedeutet, bedeutungsvoll sind auch hier die Merkmale des neu entstehenden Lebens, und der dieses Leben tragende Mutterleib ist nicht rund, sondern

kegelförmig dargestellt. Der Glücksfall dieses Fundes zeigt, daß der das neue Leben tragende Mutterleib in Mykene kegelförmig dargestellt wurde.

Wie aber konnte dieser heilige Mutterleib zum Omphalos, zum Nabel werden? Das konnte geschehen, als das Erkenntnis suchende Denken eine neue Gleichstellung vollzogen hatte, als es den fruchttragenden Mutterleib, durch den sich die Menschheit so geheimnisvoll erneuerte, mit der fruchttragenden Erde, aus der die Pflanzenwelt ebenso geheimnisvoll immer wieder hervorbrach, zu einer großen religiösen Vorstellung verbunden hatte. Dann muß irgendwo und irgendwann bei einem Volke der Ehrgeiz entstanden sein, das eigene Land in der Mitte dieses Mutterleibes, im Nabel desselben zu fixieren, und dieser Ehrgeiz scheint sich nach den Roscherschen Feststellungen bei allen Kulturvölkern weiter verbreitet zu haben, da alle in ihrem Lande einen Nabel zu schaffen suchten. Dabei ist allmählich der Ursprung des alten Symbols vergessen, es vollzog sich eine langsame Umwertung desselben, durch die es nur als Umbilicus weiter lebendig blieb. Wahrscheinlich haben manche Gebilde, die jetzt als Omphaloi ge-

<sup>&</sup>lt;sup>1)</sup> W. H. Roscher, Omphalos 1913 und der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern 1918.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Arthur Evans: the Ring of Nestor. J. of H. St. 1925.

deutet werden, doch noch etwas von der alten Bedeutung behalten, da der runde oder kegelförmige Stein auf den Vasenbildern oft von Adlern flankiert ist, wie auf mykenischen Darstellungen von Löwen. Adler und auch ein Katzentier sind im Mythos vieler Kulturvölker Repräsentanten der Urmutter gewesen und schließlich mit ihr in der Chimaira, der Sphinx, zu einem Gebilde zusammengezogen. Roscher gibt Beispiele, in denen an Stelle der Adler Gorgonen oder Parzen stehen. Sollten diese Begleiter nicht doch noch zu der ursprünglichen Bedeutung des Omphalos Symboles gehören und nur durch die Beharrungskraft bei der Umdeutung mitübernommen sein? Die Fülle der trotz aller Umwertungen noch vorhandenen Überlieferungen des Mutterleibsymboles zeigt, daß der abgeplattete runde oder der kegelförmige Stein einst eine ebenso allgemeine Verbreitung gehabt haben muß, wie sie vergleichsweise heute das Kreuz in anderer Bedeutung besitzt. Bei einer entscheidenden religiösen Umwertung, die sich im Mythos langsam durch die Erkenntnis der Zeugung vorbereitete und durchdrang, mußte dieses Symbol seine große Bedeutung verlieren und blieb nachher

nur noch in der abgeleiteten des Nabels weiter bestehen.

Ich muß noch darauf hinweisen, daß bei einer Gleichstellung der Erde mit der gebärenden Urmutter das an die Anschauung gebundene Denken auch den Berg als heiligen Mutterschoß empfand. Daher sind auch so oft Berge als Omphaloi angegeben. Bei Roscher zeigt ein sehr merkwürdiger Omphalosfund aus dem altägyptischen Theben deutlich, daß das Geheimnis der Geburt wirklich den Omphalos geschaffen hat. Sir John Frazer berichtet in seinem Werke: Folklore of the old Testament von Hamitenstämmen, welche das Entstehen des Kindes aus dem Magen herleiten, aus dem es erst später hinabsinkt. Diese Vorstellung mag früher verbreitet gewesen sein, da sie durch die Anschauung etwas bestätigt wird. Nun hat ein im alten Theben gefundener Omphalos nicht die gewöhnliche runde oder konische Gestalt, er hat eine sackartige Form, die deutlich die Gestalt eines Magens wiedergibt<sup>1</sup>). Wenn der Kopf eines Gottes<sup>2</sup>) aus diesem Gebilde herausragt, gilt es heute auch als Amonidol. Hier ist also der Ursprung vergessen, obwohl das Gebilde noch als Omphalos angesprochen wird. Roscher und alle, die sich eingehend mit dem Omphalosproblem beschäftigt haben, berichten, daß in Griechenland und Mykene zahlreiche Gräber in der runden und kegelförmigen Gestalt des Omphalos gefunden wurden. Diese verbreitete religiöse Sitte zeigt den Omphalos in Verbindung mit dem Todesproblem. Es ist aber schwer einzusehen, was den Nabel mit dem Grabe verbindet. Wird das Grab aber als Symbol des Mutterschoßes angesehen, dann wird diese Verbindung verständlich. Es zeigt sich, daß das Denken hier eine neue Verbindung geschaffen hat, die nicht nur das neue Leben aus ihm entstehen sah, die dem alten heiligen Symbol auch die Aufgabe zu-

1) Roscher II in Berichten über die Verhandlungen der Königl. Sächsischen

Idol der Aphrodite in Kypros und das der Göttermutter von Pessinus. Die Steingeburten im Mythos vieler Völker dürften auch zu Varianten dieser

Denkschicht gehören.

Gesellsch. d. Wissensch., 70 Bd. 1928, Heft 1.

2) Auch Griechenland zeigt, daß das heilige Steinsymbol, als sein Ursprung vergessen war, auf den Gott, vorzugsweise auf Apollo übertragen wurde, der wohl zuerst die Göttermutter aus ihrer Herrscherstellung verdrängte. Das alte Symbol hat im Laufe der Jahrtausende Wandlungen erfahren. Die ältesten Omphaloi der Gäa und anderer Göttinnen sind aus weißem Marmor und wie es scheint hohl. Sie sind aus Stein, weil die Verbindung mit der fruchttragenden Erde den Berg zum Mutterleibssymbol machte. Daher wurden bei allen Völkern auch Berge zum Erdmittelpunkt gemacht. Roscher führt neben den Omphaloi Meteorsteine an, Baitylen genannt, welche göttliche Ehren genossen. Sie sind von schwärzlicher Farbe, zeigen die Form des delphischen Omphalos in seiner besten und ältesten Darstellung. Hierher gehört die Artemis Pergeia, das Bild der Göttermutter von Pessinus.

schrieb, den Toten zur Wiedergeburt in sich aufzunehmen. Das Todesproblem hat das Denken aller Völker, vor allem das der Kulturvölker andauernd und aufwühlend beschäftigt. Hier suchte und fand es eine Lösung, die das Gemüt für lange Zeiträume beruhigte. Es konnte sie freilich erst finden, als die geheimnisvolle Kraft des Samens erkannt war. Der Naturvorgang, daß der tote Same nach seinem Versenken in den Mutterschoß der Erde zu neuem Leben erwacht, ewig wieder aus ihr herausbricht, schuf den Glauben, daß auch der Tote wieder von dem heiligen Muttersymbol aufgenommen und zu neuem Leben aus ihm hervorgehen könnte. Denken schuf religiöse Formen, welche den in sie Eingeweihten die Gewißheit dieses Glaubens geben sollten und auch gaben, es schuf die Mysterien, was hier nur angedeutet werden kann, da dieses Gebiet eine besondere eingehende Arbeit erfordert. Durch Körtes<sup>1</sup>) Forschungen ist nachgewiesen, daß bei den Eleusinischen Mysterien in der cista mystica das Mutterleibssymbol lag, das der Myste bei der Einweihung berühren mußte. Es ist bemerkenswert, daß sich aus dem alten heiligen Symbol erst in viel späterer Zeit die menschliche Gestalt der Göttin entwickelte. Auch für diesen Vorgang hat die Archäologie einige Beweise ans Tageslicht gefördert. Geheimrat Wiegand hat in Priene in Kleinasien große Ausgrabungen geleitet, bei denen eine Anzahl sehr seltsamer Idole zum Vorschein kam. Beim flüchtigen Anblick erscheinen sie wie Göttinnendarstellungen, die genauere Betrachtung aber zeigt, daß es nur ein Leib ist, der auf Beinen steht und mit Gesichtszügen und Armen ausgestattet ist. Das aus dem Leibe gebildete Haupt trägt einen Korb mit Früchten, eine Hand hält eine Fackel. Diese Idole zeigen also den heiligen Mutterleib bereits in etwas vermenschlichter Form, durch den Korb mit den Früchten zeigen sie seine Verbindung mit der fruchttragenden Erde, durch die Fackel aber seine Verbindung mit dem Lichte eines Gestirnes. Diese urtümliche Personifikation heißt "Baubo", der Name bedeutet Leib, so daß hier ganz deutlich der Urgrund der Vermenschlichung erkennbar ist. Über Baubo sind leider nur kurze Überlieferungen erhalten, die Hermann Diels in seiner wertvollen Arbeit über sie zusammenstellte.

Vermenschlichungen eines konischen Steines sind auch in den Vorkammern der Gräber bei Couyeonnet und Croizard im Gebiete der Marne aus der Neusteinzeit gefunden, Halsband und Brüste deuten auch hier die

Göttin an, die den Toten als Grabbeigabe mitgegeben wurde.

Es gibt noch andere Darstellungen, die in dieses Gebiet gehören dürften, die nicht nur an ganz vereinzelten Stellen, vielmehr heute bereits in den verschiedensten, räumlich oft recht weit auseinanderliegenden Gebieten gefunden wurden, deren Zweck aber überall der gleiche zu sein scheint. Es sind große bauchige Gefäße, an denen auch deutliche Spuren einer Vermenschlichung zu erkennen sind. Das älteste Exemplar dieser Gattung ist vor mehreren Jahren bei der Grabung der Engländer in dem alt sumerischen Kisch entdeckt, aus Troja sind mehrere solcher Gefäße im prähistorischen Museum zu Berlin aufgestellt. Der Deckel des sumerischen Gefäßes ist zu einem Gesicht geformt, bei den trojanischen Gefäßen trägt der Leib die Gesichtszüge. Ketten und Schmuck zeigen, daß es auch hier Frauenpersonifikationen sein sollten. Ähnliche Urnen hat Professor Seler in Mexiko gefunden und sie als Totenurnen bezeichnet. Die sehr wertvolle Arbeit von Ingvald Undset<sup>2</sup>) über italische Gesichtsurnen stellt die aus der Terramara (Bronzezeit) stammenden, auf Gräberfeldern gefundenen Gesichtsurnen zu-

Körte in Diels sibyllinischen Blättern, Archiv für Religw., Bd. 18, 1915,
 S. 116.

<sup>2)</sup> Zeitschrift für Ethnologie, Bd. XXII.

sammen, die Ossuarien waren, in denen die Knochen des Toten aufbewahrt wurden, und er stellt Funde der Bronzezeit aus Ungarn, aus Pommerellen, Schlesien und der Uckermark daneben, die dem gleichen Zwecke dienten. Undset spricht die Vermutung aus, daß die "Gesichtsurne mit den verbrannten Knochen des Verstorbenen eine Art von Repräsentation seiner Persönlichkeit sei". Es wird an diesen Urnen eine werdende Umwertung des ursprünglichen Denkens, welches diese Gebilde schuf, sichtbar, da es

bereits Gesichtsurnen mit männlichen Abzeichen gibt. Bei der Bestattung in der Urne, die bereits zur Traditionschablone in einer ganz anderen Denkschicht geworden war, scheint sich eine Differenzierung auf das Geschlecht des zu Bestattenden vollzogen zu haben. Aufgefundene etruskische Gesichtsurnen der Villa nova (Eisenzeit) zeigen eine stärkere individuelle Wandlung. Den Gesichtsossuarien ist eine metallene Porträtmaske des toten Menschen aufgelegt oder aufgehängt, die Urne selbst konnte daher nicht eine Art Repräsentation des Toten sein, sie mußte einem anderen Denken, einem anderen Vorstellungskreis ihre figürliche Gestaltung verdanken.

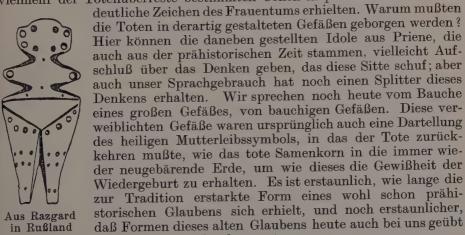
Auch in Palästina sind aus der beginnenden Eisenzeit<sup>1</sup>) mannshohe Tonkrüge gefunden worden, in welche der Tote hineingeschoben wurde. An dem oberen Rand der Krüge war ein menschliches Gesicht gebildet, dessen Kopf mit Perlenkranz und Schleier geschmückt war. Da es zur



Baubo.

gleichen Zeit bereits Schachtgräber und Gewölbegräber gab, spricht Thomsen die Vermutung aus, daß hier fremdstämmige Söldner die in der Heimat gewohnte letzte Ruhestätte fanden.

Wie ist es nun zu erklären, daß diese zur Aufnahme des Toten, oder vielmehr der Totenüberreste bestimmten Urnen in prähistorischen Zeiten



Dieser Beharrungskraft des Gemütes gleicht die Beharrungskraft des Geistes, der einen einmal beschrittenen Denkweg verfolgt, erweitert und

werden — doch darüber später.

<sup>1)</sup> Thomson Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden in Alt. Orient. Leipzig 1931, S. 59.

ergänzt. Daher blieb der heilige Mutterschoß nicht das einzige Symbol dieser

Geistes- und Denkrichtung.

In thrakischen Grabhügeln bei Philippopel sind Frauenfiguren aus der späteren Steinzeit¹) gefunden, von denen man wohl annimmt, daß es Darstellungen einer Göttin sind, die bereits bekleidet ist und nicht mehr die Merkmale der werdenden Mutter zeigt. Dafür ist selbst über der Kleidung in dreieckiger Form eine Zeichnung angebracht, deren Lage ganz deutlich die weibliche Vagina vorstellen muß, die sich in ähnlicher Form auch oft an den nackten prähistorischen Figürchen findet. Ähnliche Darstellungen babylonischer Göttinnen sind in der Bildermappe zur Religion Babylons und Assyriens von Moris Jastrow zu finden. Neben den das Leben tragenden Mutterleib tritt hier der die Geburten herauslassende Muttermund. Dieses Symbol hat noch keine monographische Zusammenstellung gefunden, die aufmerksame



Eingang zur Grabhöhle.

Beobachtung zeigt aber, daß es einmal recht verbreitet gewesen sein muß. In Sumer und Babylon z. B. scheint der gebärende Muttermund volkstümlicher gewesen zu sein, als der das Leben tragende Mutterleib, der freilich, wie es das bereits angeführte Beispiel zeigt, auch nicht fehlte. Auf den alten Siegelzylindern, welche den Kampf der Urmutter Tiamat mit dem Gotte Marduck zeigen, findet sich neben der Göttin fast immer ein verschobenes Viereck, das also in einer Verbindung mit ihr stehen muß. Dieses Viereck bliebe rätselhaft, wenn nicht wieder durch die Archäologie in Troja ein kleiner Fund gemacht wäre, der die Bedeutung dieses Symbols zeigt. Eine dort gefundene kleine nackte Frauenfigur im Berliner Museum hat dieses Viereck als Vagina eingezeichnet. Hat es auf den Siegelzylindern, die den Tiamatkampf darstellen, die gleiche Bedeutung? Viele Hymnen und Gebete erlauben diese Schlußfolgerung und erweisen

<sup>1)</sup> Abgebildet in der Zeitschrift Ipek 1927.

seine große Volkstümlichkeit im religiösen Leben Babylons. In den von Professor Ebeling übersetzten Hymnen an die Geburtsgöttin Istar findet sich immer wieder die Wendung: ich schenke Dir eine Vulva aus Lazurstein, damit dürfte die Bedeutung dieses Symboles im Zweistromlande wohl gesichert sein. In Etrurien findet sich das Symbol in einer anderen, weniger stilisierten Form, - am Eingang der Berghöhlen, in denen die Hausgräberurnen der besitzenden und herrschenden Klasse ihre Ruhestätten fanden. Auch hier ist dieses Zeichen mit dem Todesproblem verbunden gewesen.

In den Mysterien fehlt der Muttermund nicht. Bei den Syrakusanischen Thesmophorien wurden Mulloi herumgetragen, aus Sesam und Honig, die das Bild der weiblichen Scham zeigten, die augenscheinlich auch hier

ein heiliges Symbol war<sup>1</sup>).

In den vorderasiatischen-mittelländischen Kulturen scheinen verschobene Vierecke und Triangel als Darstellungen dieses Symboles zu überwiegen. Wir finden aber auch kleine Göttinnendarstellungen, in denen der Leib der Göttin als Dreieck dargestellt ist. Das Berliner Museum besitzt ein kleines silbernes Göttinnensymbol aus Troja, welches diese Darstellung

zeigt.

Nur Zufallsfunde haben die vereinzelten und zerstreuten Scherben dieses alten religiösen Symbols erhalten, Zufallsfunde, die wenig oder gar nicht nach ihrer Bedeutung gewertet wurden. Aber aus ihnen ist seine Bedeutung deutlich zu erkennen. Neben dieses Symbol tritt noch ein drittes, aus dem gleichen Gedankenkreis hervorgegangenes, das für den Mythos bedeutungsvoll wurde. Dieses Symbol muß aber verhältnismäßig früh zurückgedrängt worden sein, da wir seine Überreste, oder besser gesagt seine Scherben, (um bei dem alten, hier schon oft gebrauchten Bilde zu bleiben) noch viel spärlicher und vereinzelter im religiösen Denken finden. Seine Bedeutung aber ist im Volksglauben der Kultur- und Naturvölker ungemein groß geblieben, wo ein erledigter Glaube noch Jahrtausende in seltsamen, aber nicht mehr verstandenen Sitten lebendig bleibt. daher zu vermuten, daß auch einmal das Mutterband, die Nabelschnur, eine weit größere Bedeutung für den Mythos gehabt hat. Der Mythos selbst enthält nur noch wenige Spuren dieser Bedeutung. In Babylon hieß der Tierkreis markas same = Mutterband zwischen Himmel und Erde. Was wir sonst noch von dem Mutterband bei anderen alten Kulturvölkern zu erkennen vermögen, verdanken wir nicht den schriftlichen Überlieferungen, sondern den Denkmälern, welche die Archäologie uns durch ihre Arbeit aus dem Schutt der Jahrtausende hervorholte.

In den ägyptischen Tempelreliefs wird eine Szene dargestellt, in welcher ein Gott der Königin ein seltsames Zeichen, das Lebenszeichen Ankh hinhält, das sie zur Mutter machen soll. Dieses merkwürdige Zeichen hat die Form einer Schlinge, deren Enden herabhängen. An der Schlinge ist ein kleiner Querstab, in dessen Mitte ein Griff befestigt war. Dieses Schnurzeichen, das zur Lebenserweckung dargereicht wird, halte ich für ein Symbol der Nabelschnur. Das Ankhzeichen wird auch der "Schlüssel des Lebens" genannt. Petri fand in Abydos<sup>2</sup>) in einer Kultstätte der IV Dynastie Votivgaben aus Ton, die noch deutlicher die Form der Nabelschnur erkennen

lassen.

Im neuen Reich hat dieses Zeichen eine seltsame Umbildung erfahren. Eine Arbeit von Professor Schäfer über "das Blut der Isis³)" zeigt, daß dieses Zeichen mit der Göttin verbunden wurde. Nach Schäfer sollen diese Zeichen eine andere Form für den Begriff des Lebens sein; er sagt: "ob das eine

Bachofen, Mutterrecht, 1897, S. 15.
 W. M. F. Petrie, Abydos II.

<sup>3)</sup> Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Bd. 62, 1927.

uralte Form ist, die sich nur in gewissen Teilen der Symbolik erhielt, während sie im allgemeinen durch das Ankhzeichen ersetzt wurde?" Damit hat Schäfer bestimmt recht, auch der Name "Blut der Isis" zeigt noch ein frühes primitives Denken und seine Verbindung mit der Geburt. Da bei beginnender Mutterschaft die periodischen Blutungen der Frau aufhören, ist oft der Glaube entstanden, das neue Leben entstehe aus dem Blute der Mutter, und dieses Blut der Geburtsgöttin erhielt bei den Ägyptern als Symbol neuen Lebens die Form der Nabelschnur oder lehnte sich an diese Form an. Auch dieses Symbol ist in Gräbern gefunden; es ist nicht nur mit Isis, auch mit der Göttin Nut, die bei der Spaltung ihres Wesens zur Totengöttin wurde, verbunden worden. Das Zeichen ist etwas verändert, es zeigt eine aus der Schlinge gebildete Frauengestalt, die Bedeutung des Sinnbildes als "Schlüssel des Lebens" aber ist geblieben, und wie es als Blut der Isis den ewigen Geburtenreichtum der Urmutter anzeigt, gibt es als Sinnbild der Nut und als Totenbeigabe in den Königsgräbern<sup>1</sup>) wieder die große ursprüngliche Synthese von Leben und Tod auch im neuen Reich, zwar schon zur Traditionsschablone erstarrt, wieder.

Das Ankhzeichen findet sich als heiliges Lebenszeichen bei verschiedenen Völkern des alten Orients. Evans<sup>2</sup>) hat diese Zeichen zusammengestellt. Alle zeigen die Schnur; der daran angebrachte Griff täuscht manchmal eine Kreuzform vor. Sie scheinen, soweit wir es zu beurteilen vermögen, Lebenszeichen gewesen zu sein. Bei den vielfachen wirtschaftlichen Beziehungen



1 Schlüssel des Lebens. 2-4 Blut

der orientalischen Völker untereinander ist es nicht ausgeschlossen, daß die Zeichen von Ägypten übernommen worden sind.

Ganz autochthon dagegen scheint mir ein Zeichen zu sein, welches ich auch zu diesem Symbole rechnen möchte. Auf den mykenischen Goldringen finden wir eine Art Knoten<sup>3</sup>), der die Form mehrerer zusammenge-

bundener Nabelschnüre zeigt und der mit dem Symbol der Göttin oder, wenn sie selbst dargestellt ist, mit ihr in enger Verbindung stehen muß. Eine Bedeutung dieses Symbols ist bisher nirgends gegeben, sie ist nur hypothetisch zu erschließen. Da dieser Knoten auf einigen Ringen nur eine Schlinge enthält, ist er auch höchstwahrscheinlich aus dem Mutterband hervorgegangen. — Ich glaube, daß auch die einfache Schleife im Nacken. welche die Priesterin auf dem Sarkophage zu Hagia Triada beim Totenopfer trägt, eine Beziehung zu diesem Symbol haben kann. Dabei taucht die Frage auf: Sind die Tänien nicht auch aus dieser Beziehung zum Mutterbande Sie werden beim Totenopfer und bei der Trauer getragen. entstanden? War ihr ursprünglicher Sinn etwa der, den Toten durch dieses Mutterband wieder in dem Mutterschoße zu befestigen? - Dafür scheint mir auch die so oft bezeugte Darstellung des alten Mutterleibsymboles, des späteren "Omphalos" mit Tänien zu sprechen, und wir hätten hier wieder die Verbindung von Leben und Tod, die große Synthese, für welche der Mutterleib aus Stein das erste Symbol war.

Erwähnen möchte ich noch, daß eine der großen trojanischen Urnen im Berliner Museum keine Frauenabzeichen, dafür aber auf ihrem Bauche die einfache Schlinge hat, die hier nicht bedeutungslos angebracht sein kann, vielmehr den Mutterschoß der Urne andeuten soll.

3) Arthur Evans, The Ring of Nestor Journ. of Hell. St., Bd. XIV, 1925.

W. Schmidt, Sarkofager, Mumienkisten im 156. Kapitel des Totenbuches zitiert nach Schäfer.
 A. Evans a. a. O.

Das Mutterband, die Nabelschnur, hat im Volksglauben eine große, eigenartige Bedeutung behalten. Ploß Bartels gibt in dem Werke: "das Kind" Roscher im Omphalos, Frazer im Goldenen Zweig Bd. I eine Fülle von Beispielen. Nach dem Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens erhalten Kinder ihr Spielzeug und die Nabelschnur mit ins Grab.

Die Erkenntnis, daß der Embryo im Geburtsei von Wasser umgeben ist, das mit ihm aus dem Mutterschoß herausbricht, hat auch anregend und befruchtend auf die mythenbildende Phantasie gewirkt. Die Frage: wo entsteht das Kind, ehe es in die Mutter eingeht, welche das Denken vielleicht vieler Jahrtausende bewegte, fand in erkenntnisarmen Zeiten durch die Verbindung von Wachstum und Geburt die Antwort: Es kommt aus dem Mutterschoß der Erde, der, wie bereits erwähnt, oft in Berg und Höhle seine bildhafte Verkörperung fand, was die vielen Varianten dieser Anschauung, die mythischen Berg-, Stein- und Höhlengeburten schuf. Das Mutterwasser aber gab die Antwort, es kommt aus dem Mutterschoß des Wassers, wo es wie im Mutterei in Brunnen, Teichen, Seen ruht. Die fruchtbare Verbindung von Erde und Wasser ergab mit ihrer üppigen Vegetation auch den Glauben, es kommt aus den Mutterschoß des Sumpfes. Albrecht Dieterich hat als Erster diese verschiedene Vorstellungen in seinem Werke "Mutter Erde" gesammelt, und die aus diesem Denkkreis entstandenen Sitten, die zur Heilung des Kindes im Volke noch heute geübt werden. Sie zeigen deutlich eine erhoffte Neugeburt durch das Mutterelement, das im Glauben an die Mutter Erde zu einer Einheit zusammengefaßt wurde. diesen Denkkreis gehören auch die Baumgeburten, die Dieterich anführt, doch bedarf dieses Gebiet noch einer besonderen ausführlicheren Be-

gründung.

Wenn ich nun die Ergebnisse meiner Arbeit aus den angeführten Tatsachen zusammenstelle, komme ich zu folgenden Schlußfolgerungen: Die an verschiedenen Stellen gefundenen kleinen prähistorischen Figürchen zeigen in ihrer Plastik, welche die Abzeichen der werdenden Mutter hervorheben, daß das Wunder des in der Frau werdenden neuen Lebens in jenen längst vergangenen Zeiten eines sehr primitiven Daseins die Phantasie und das Denken in ganz ungewöhnlicher Weise beschäftigten und zur Darstellung anregten. Die Zusammenstellung dieser an so verschiedenen Orten gefundenen Plastiken erlaubt Rückschlüsse auf das Denken zu ziehen, das diese Schöpfungen hervorbrachte. Das werdende Leben wird in den Zeiten, die das Zeugungsgeheimnis noch nicht kannten, auch von der Frau als ein sehwer erklärliches Geheimnis empfunden worden sein; die Versuche, es im Umfang der eigenen Erkenntnis zu deuten, haben sich im Mythos aller Völker erhalten. Wie wirkte das Wunder des werdenden Lebens auf den Mann, als dessen Werke wir wohl diese plastischen Darstellungen ansehen müssen. Das ehrfürchtige Staunen über dieses Wunder schuf bei Denkern jener Zeit das wohl früheste religiöse Symbol, den runden, kegelförmigen Stein, das Symbol des heiligen, das Leben ewig erneuernden Mutterleibes, der im Weiterdenken auch das sterbende Leben wieder in seinen Schoß zur Neugeburt aufnehmen mußte. Damit war die große Synthese der elementarsten Gegensätze: Leben und Tod geschaffen worden. Die angeführten Beispiele zeigen die Bestattungsformen, die dieser Glaube sich in den Totenurnen mit weiblichen Abzeichen schuf.

Als das Steinsymbol durch eine Erweiterung des alten Gedankens auch zum Omphalos geworden war, bezeugte die Heiligkeit desselben noch den ursprünglichen Glauben. Er gehörte in den Tempel, und Orestes Schutzsuchen beim Omphalos auf den griechischen Vasenbildern beweist, daß er die schützende Bedeutung der Urmutter besaß. Auch darin blieb der alte Glaube noch lebendig, daß die Omphalosform zur Totenbestattung wichtig

wurde.

Als das ebenso unerklärliche Wunder des immer erneuten Werdens der Pflanzenwelt mit dem Wunder des werdenden Lebens in der Frau zusammengestellt wurde, konnte der Glaube an die erste Gottheit, die der Mensch sich nach seinem Bilde schuf, entstehen, der Glaube an die große Muttergöttin, die alles gebar und in deren Schoß der Tote, wie der Samen in die Erde, wieder zur Neugeburt eingehen mußte. Die angeführten Beispiele zeigen, daß das aus dieser Vorstellung entstandene alte Symbol sich später zur plastischen Darstellung der menschlichen Gestalt entwickelte.

Die berühmte Arbeit von Diels über die Baubo wurde durch eine Grabbeigabe — ein Goldtäfelchen — angeregt, deren Inschrift zeigt, daß noch in historischer Zeit die das Leben ewig erneuernde Göttin mit dem Todes-

problem in Verbindung gebracht wurde.

Der mykenische Steinkegel, der langsam zur Säule wurde, scheint erst auf diesem Umwege die menschliche Gestalt der Göttin erhalten zu haben; aber neben dieser menschlichen Gestalt bleibt das alte, heilige Lebenssymbol als Stein oder Säule noch immer ihr Repräsentant. Herodot¹) sah in syrischen Palästen die Säule mit der γυναικός αιδοῖν (der weiblichen Scham), und in Cypern opfern noch heute Frauen, die sich Kinder wünschen, vor einer ähnlichen Säule²), ohne zu ahnen, woher ihre Bedeutung stammt. Der heilige konische Stein bleib in der Umwertung als Omphalos heilig, bei dem manche Eigenschaften an den Ursprung erinnern, was auch seine Gestalt tut, die nicht einen Nabel, vielmehr den dazu gehörigen Leib in seinen frühesten symbolischen Formen zeigt. Die Gleichsetzung der Göttin mit der Mutter Erde führte dazu, daß ein Berg als deren Mutterschoß angesehen wurde, worauf die Darstellung des Mutterschoßes aus Stein zurückzuführen ist.

In Ergänzung und Weiterentwicklung der besprochenen religiösen Denkrichtung wurden auch der das Leben heraussendende Muttermund und die Nabelschnur zu heiligen Symbolen, mit denen sich die gleichen Vor-

stellungen verbanden.

Die große, das Gemütsleben tief erfüllende Bedeutung dieser Symbole berechtigt zu der Frage: Haben sich Spuren dieser Bedeutung bis in unsere Zeit erhalten, sind Formen, die dieser Glaube sich einst schuf, noch heute lebendig? Beispiele mögen diese Frage beantworten. Frazer schildert einen eindrucksvollen Vorgang aus Indien<sup>3</sup>). Bei den Korkus, einem eingebornen Stamm, muß ein Mann, der schwere soziale Vergehen begangen hat, zur Sühne eine Wiedergeburtszeremonie durchmachen. Er wird in eine große tönerne Urne gesteckt, die versiegelt wird. Wenn er wieder herauskommt. sagt man, er sei aus dem Mutterleibe wiedergeboren. Von Professor Richter erfuhr ich, daß vor jedem Dorfe in Indien kleine Lehmhügel mit weißen und roten Streifen bemalt, unter einem primitiven Schutzdach stehen. Sie werden Amma = Mutter genannt, z. B. Kaliamma, Durgaamme usw. Zu diesen Hügeln ziehen die Dorfbewohner und bringen Opfer von Reis und Tieren, wenn sie eine gute Ernte, Schutz vor Epidemien oder ähnliche Dinge erbitten. Professor Richters Angaben werden von zwei bedeutenden Erforschern des Volksglaubens Indiens bestätigt. Es sind nicht immer Erdhügel, oft sind es nur konische Steine, die die Erdmutter darstellen. Bischof

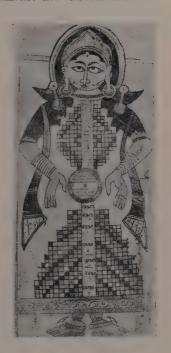
 $<sup>^{1)}</sup>$  Herodot II, S. 106 zitiert nach Reallexikon für protestantische Theologie, S. 148.

<sup>2)</sup> Vortrag von Bossert über Cypern in der Religionswissensk. Vereinigung zu Berlin.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>) Sir James, Georg Frazer, Folklore in the Old Testament Abriged Edition, London 1923, S. 219.

Whitehead sagt<sup>1</sup>): Dodamma ist ein abgerundeter Granitstein mit einer kleinen Höhlung an der Spitze. "Oft sind die Steine, die in den verschiedenen Distrikten die Göttinnen darstellen, einfache kleine konische Steine, die von dem über dem sie ausgegossenen Öl geschwärzt sind." William Crooke sagt<sup>2</sup>): "Die Meitheis verehren in einem ihrer Tempel einen rohen schwarzen Stein als Durga, die Muttergöttin, was analog den rohen Steinen ist, die die Erdmutter darstellen, und die nach jeder ihrer angeblichen Menstruationen gewaschen werden." Außer den Erdhügeln werden Steinhügel, gelegentlich auch schon eine Säule, als Repräsentanten der Göttin gefunden, die unter den verschiedensten Namen doch immer die Erdmutter bezeichnet3). In einem Hymnus, der ihre verschiedenen Formen anführt, heißt es 4): "Dies sind nur einige ihrer unendlichen Formen. Sie wird als eine und als viele angesehen, sowie ein Mond von unendlich vielen Gewässern reflektiert wird und doch nur einer ist." Die Saktikraft der Götter stammt

nach den Hymnen von der Allmutter, und Avalon sagt in einer Anmerkung ausdrücklich: "Die Kraft der Götter stammt von der Allmutter, deren Kinder sie sind und die auch als ihre Gatten bezeichnet werden". Und diese Allmutter wird in den Dörfern Nord- und Südindiens als konischer Hügel oder konischer Stein verehrt. Crooke berichtet, daß es durchbohrte Steine gibt, durch die zur Sündenbefreiung gekrochen wird<sup>5</sup>). Daß hier der gleiche Glaube vorhanden ist, der die bereits früher erwähnte Neugeburt aus der Urne geschaffen hat, beweist der Name des berühmtesten dieser Steine. Er wird für eine Yoni erklärt. Nach dem Sanskritwörterbuch in kürzerer Fassung von Otto Böthling heißt Yoni oder Yoni Schoß, Geburtsort, Mutterleib. Das Durchkriechen durch die Yoni bedeutet daher eine reinigende Neugeburt für bescheidenere soziale Verhältnisse. — Bei Hochzeitszeremonien wird in dem Heiratsschuppen ein kleiner Erdhügel errichtet, an dessen Seiten das Brautpaar sitzt. Der Steinkult hat auch in Indien die Sitte der Begräbnissteine hervorgebracht, die dort aufgestellt werden, wo Menschen umgekommen sind und vor denen die Verwandten auch Speise-, Trank und Tieropfer bringen.



Bei den Koli gehen Brautleute zu einem dieser Steine, verbeugen sich und legen eine Kokusnuß, Reis oder eine Münze daneben, damit der Geist, der in dem Stein wohnt, Fruchtbarkeit verleihe. Crooke beschreibt noch ähnliche Zeremonien, die doch wohl der Erdmutter gelten sollen.

Eine plastische Darstellung dieser Göttin, die Weltfrau der Jainas, zeigt in Form und Haltung trotz allen Neuerungen, die spätere theologische Spekulation mit ihrem Bilde verband, deutlich die werdende Mutter. Von ihr heißt es: ihre Adern sind die Flüsse, ihre Matrix der Berg Meru 6).

<sup>1)</sup> Bischof Whitehead Village Gods of South India, Oxford 1916, S. 34.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) William Crooke, Folklore of Northern India, Oxford 1928, S. 323.
<sup>3</sup>) Bischof Whitehead a. a. O. S. 34 berichtet, daß bei Umzügen auch ein bauchiger Messingtopf oder, wo Metall fehlt, eine irdene Urne mit Blätter geschmückt die Erdmutter symbolisiert.

<sup>4)</sup> Hymnes to the Godess by Arthur and Ellen Avalon, London 1913, S. 8. 5) William Crooke a. a. O. S. 322.

<sup>6)</sup> Grünwedel, Zeitschrift für Ethnologie, 1920, S. 307.

Eine neue Anschauung hatte wohl Jäger- und Hirtenvölkern eine neue Erkenntnis gebracht, die eine Umwertung der Mutterschoßsymbole erzwang. Der Berg Meru, der bei den Jainas auch als Nabel der Erde bezeichnet ist, wurde zur Matrix, als der Mensch erkannte, daß das neue werdende Leben im Uterus entstand. Daher wurde dieses Organ auch mit dem Mutternamen verbunden: Gebärmutter, die in Süddeutschland oft einfach Mutter genannt wird, "Matrix". Dieses Organ hat nach dem Bericht Dr. M. Hoflers, wenn es das werdende Leben umschließt, einen unteren und zwei seitliche Fortsätze, so daß man bei einiger Phantasie die Gestalt einer Kröte darin erblicken kann¹). Diese neue Erkenntnis entwertete später das alte Symbol und setzte das Krötensymbol an seine Stelle. So ist die Kröte nach Andree unter verschiedenen Benennungen "Höppin", "Hötschen", "Kredn",

"Kredeln" usw. ein viel beachtetes Geschöpf geworden.

Eine Arbeit von Dr. W. M. Schmidt über oberbayrische moderne Gesichtsurnen zeigt, daß noch heute dort solche Urnen in verkleinerter Form geopfert werden<sup>2</sup>). Diese sogenannten Kopfdreier sind bombenartige Gefäße mit flachem Fuß aus hellgebranntem hartem Ton. Es gibt zwei Arten, wirkliche Gefäße und andere, die oben geschlossen, aber unten offen sind. Der Verfasser gibt an, daß diese Miniatururnen weibliche, auch bärtige männliche und indifferente Gesichter haben. Die Kopfdreier werden mit dreierlei Getreide gefüllt geopfert, und zwar von ledigen Personen, um die Neigung einer Person des anderen Geschlechts zu erhalten, von Eheleuten, um Kindersegen zu erflehen. Noch um 1850 sind solche Gefäße bei Passau unter dem Namen der Kederenköpfe geopfert worden. Sollte dieser Name seinen Ursprung von dem Krötennamen Kredn, Kredeln haben? So zeigen auch die Opferurnen in ihrer Form, ihrer Darbietung von dreierlei Getreide und den damit verbundenen Wünschen noch eine Spur des aus der Frühzeit der Menschheitsgeschichte stammenden, alten Glaubens.

Zum Schluß möchte ich noch die Beschreibung eines Kultes geben, den Evans in einem mazedonischen Orte unter Türken miterlebte und in seiner Arbeit "Mycenian tree and pillar cult" im Journal of Hellenistic Studies 1901 Seite 200 beschreibt<sup>3</sup>). Ein heiliger Stein war unter der Obhut eines Derwisches in einem Betraum von zwei Zimmern aufbewahrt, der nach Evans wohl eine Moschee in ihrer ältesten Form darstellte. Im Vorraum waren die Beter. Das Heiligste war ein einfaches viereckiges Zimmer, in dessen Mitte der heilige Pfeiler stand, auf dem ein etwas unregelmäßiger runder Stein lag, beide schwarz von der Ölsalbung. Auf der einen Seite des Pfeiles standen auf einem eingesunkenen Stein brennende Kerzen, auf der anderen lagen Felle der geopferten Schafböcke. An den Wänden hingen mit Ähren umwundene Triangeln. Der Beter spricht Gebete und umarmt den Stein, eine kranke Albanin umwandelte ihn mehrmals und küßte ihn jedesmal. Der Beter begibt sich an eine Quelle, füllt einen Krug mit Wasser und geht durch ein Gehölz zu einem Hügel, auf dem eine Umzäunung ein heiliges mohammedanisches Grab umschließt. Ein Dornbusch ragt darüber empor, der von früheren Betern mit Lumpen verschiedener Färbung behangen war. Der Beter mischt sein Wasser mit etwas Erde des Grabes, trinkt davon dreimal, benetzt damit dreimal seine Stirn und umwandelt dreimal das Grab, wobei er den Stein oben und unten mit der Stirne berührt. Er erhält etwas Erde, die in einem dreieckigen Amulett um den Hals getragen wurde.

<sup>2</sup>) Oberbayrisches Archiv für vaterländische Geschichte. Nr. 49, 1895—1896, 37.

<sup>&</sup>lt;sup>1)</sup> Richard Andree, Motive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland. Vieweg, Braunschweig 1904, S. 134.

<sup>3)</sup> Arthur Evans a. a. O.

Die hier beschriebene Zeremonie ist bereits eine Mischung von alter Gemütstradition und neuem Glauben, aber durch die darübergelegten Hüllen von Jahrtausenden schimmert ganz deutlich ein Bild des Jahrzehntausende oder Jahrhunderttausende alten Glaubens, für den der Stein, die brennenden Lichter, die mit Ähren umwundenen Dreiecke, das Grab und das mit

heiliger Erde gefüllte Amulett noch deutlich Zeugnis ablegen.

Meine Arbeit zeigt, daß das Geheimnis des werdenden Lebens, das für unsere Zeit leider so oft schon eine fast banale Selbstverständlichkeit geworden ist, jenen vergangenen Jahrzehntausenden ein tief und lebendig gefühltes Mysterium war. Sie zeigt, wie entscheidend dieses Mysterium die Denk- und Phantasietätigkeit befruchtete. Seine Verbindung mit dem Mysterium des Todes hat dazu beigetragen, die positiven Kräfte der Seele Ehrfurcht, heilige Scheu, Verantwortungsgefühl gegenüber dem absoluten Geheimnis zu wecken und zu steigern. Der gesegnete Mutterschoß war auch der Mutterschoß, in dem die Kulturreligionen der Menschen ihre Wurzeln haben und aus dem der Mythos hervorging, der einen so entscheidenden Einfluß auf die Weiterentwicklung des Einzelnen und ganzer Völker ausübte, in dem nach der Vermenschlichung des alten Symboles die Mutter mit dem Kinde, die Madonna, an seine Stelle trat.

Ich habe mich oft gefragt, ob dieser Glaube nicht auch zur Erfindung des Gewölbebaus geführt hat. Die ältesten Gewölbebauten sind Grabbauten. Das zeigen das Grabgewölbe in Ur, das Grabgewölbe in Mykene und die runden etwas überwölbten Grabbauten in Europa, welche Geheim-

rat Schuchard in seinem Vortrag vorführte.

# II. Verhandlungen.

## Sitzung vom 16. Januar 1932.

Vortrag:

Herr Schuchhardt: Westeuropa und Griechenland. Mit Lichtbildern.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

(1) Der Vorsitzende gedenkt der verstorbenen Mitglieder Kossinna und Strauch und ihrer Verdienste um die Gesellschaft und versichert deren dauerndes dankbares Gedenken.

(2) Vorstand und Ausschuß haben den Mitgliedsbeitrag in der bisherigen Höhe (M. 20 für deutsche Mitglieder, M. 25 für ausländische) belassen, das Eintrittsgeld bis auf weiteres gestrichen. Die Versammlung stimmt dem zu (Absatz 1 des § 11. 3. Nachtrag).

(3) Die Berliner Gesellschaft für Eugenik lädt zu einem Vortrag von Dr. Luxenburger-München ein über "Verhütung und Heilung erblicher

Geisteskrankheiten und ihre Bedeutung für die Eugenik".

(4) Neuaufgenommen: Fräulein Martha Modler.

(5) Die während der Sitzung in üblicher Weise vorgenommene Wahl der Ausschußmitglieder für 1932 ergab aus 46 gültigen Stimmzetteln als Ausschußmitglieder die Herren: Baumann, Götze, Hindenburg, Kiekebusch, Langerhans, Maas, Mielke, Staudinger und Unverzagt. Die nach der Sitzung angeschlossene Ausschußsitzung wählte als Obmann des Ausschusses Herrn Staudinger.

(6) Vor der Tagesordnung sprach: Frau Frischeisen-Köhler über:

#### Das persönliche Tempo.

Beim Anhören und Auffassen einer Melodie vermögen wir in den meisten Fällen zu sagen, ob das von dem Musiker gewählte, der jeweiligen Melodie angemessene Tempo, das einer bestimmten Tonfolge "adäquate Zeitmaß" (William Stern. Über Psychologie der individuellen Differenzen) auch uns angenehm und natürlich erscheint. Dieses von uns als adäquat empfundene Tempo ist also nicht etwa nur ein objektives Melodietempo, sondern hängt in hohem Maße von unserer subjektiven Einstellung und Auffassung ab. Das gilt nicht nur für musikalische Eindrücke, sondern auch für andere in der Zeit abrollende seelische Vorgänge, z. B. das Anhören einer Rede oder für Bewegungseindrücke. Es gilt auch für von uns ausgeführte Willensakte: wenn wir irgendwie handeln, so wählen wir in den meisten Fällen ganz spontan ein uns zusagendes, uns natürliches Tempo für die betreffende Handlung. Dieses Tempo, das unsere gesamte Psyche als Einheit als ihr adaquat empfindet, und das letzthin in allen unseren Handlungen, den Wahrnehmungsakten und den Willensvorgängen, zum Ausdruck kommt, bezeichnen wir als das persönliche Tempo. Neben dem jeder Handlung angemessenen Tempo — dem Eigentempo der Handlung — gibt es noch das Eigentempo der Persönlichkeit.

Durch experimentelle Methoden (Klopfversuche mit dem Finger; Beurteilung von Tempi, die mit dem Maelzelschen Metronom gegeben wurden) wurde - bei starker interindividueller Verschiedenheit - eine in geringen Grenzen schwankende intraindividuelle Konstanz des Tempos in den verschiedensten Zeit- und Stimmungslagen festgestellt. Hat somit ein jedes Individuum ein ihm angemessenes, charakteristisches Tempo, so erhebt sich die Frage, ob wir für bestimmte Gruppen von Individuen (männliche und weibliche Gruppen, verschiedene Altersgruppen, verschiedene soziale Gruppen, verschiedene Rassen) ein für die jeweilige Gruppe charakteristisches Tempo aufweisen können; und weiter kann man fragen, ob das persönliche Tempo mehr anlagemäßig = oder mehr umweltbedingt ist, und, wenn es sich vererbt, ob dann ein bestimmter Erbgang festzustellen ist. Die Untersuchungen zur Klärung dieser Fragen sind erst teilweise zu einem Abschluß gelangt. Die Prüfung des persönlichen Tempos von 456 Schulkindern beiderlei Geschlechtes, aller Altersstufen, in Volks- und höheren Schulen von Groß-Berlin führte u. a. zu dem Ergebnis, daß die Variantenklassen, bei denen innerhalb von 10 Sekunden 11-25 Schläge geklopft werden, am stärksten belegt sind. Die Mädchen haben, abgesehen von der Vorpubertätszeit, ein etwas schnelleres Tempo als die Knaben. Unterschiede innerhalb der jugendlichen Altersstufen oder Unterschiede, die durch das soziale Milieu bedingt sind, ließen sich nicht feststellen. Ob man bei älteren Individuen ein etwas langsameres Tempo als in der Jugend findet, und zwar ein langsameres Tempo, das nicht durch körperliche Faktoren, sondern psychisch bedingt ist, wird noch geprüft. Die vererbungswissenschaftlichen Fragen — Anteil von Anlage und Umwelt, Klärung des Erbganges — werden mit Hilfe von Zwillings- und Familienuntersuchungen noch durchgeführt. Die Ergebnisse hierüber sollen später veröffentlicht werden. (Aus dem Kaiser Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschl. Erblehre und Eugenik.)

(7) Herr Schuchhardt hielt den angekündigten Vortrag:

#### Westeuropa und Griechenland.

Ich bin letzten Herbst nach Irland gegangen, um das alte Griechenland aufzuklären. Was haben diese beiden Länder, das nordwestlichste und das

südöstlichste von Europa, miteinander zu tun?

Griechisches Volk und griechische Kultur sind aus drei Schichten erwachsen. Auf einen pelasgisch-karischen Untergrund, durch Rundbauten charakterisiert, hat sich um 2000—1800 v. Chr. eine erste nordische Einwanderung gelegt, die das Megaronhaus mitbrachte und durch Verschmelzung mit der Unterschicht die Mykenische Kultur hervorrief. Um 1200 v. Chr. folgte eine zweite nordische Welle, die "dorische Wanderung", mit dem Pfostenbau und der Dipylonkultur. Während die beiden Einwandererschichten weithin geklärt sind, gelangt man schwer an die Urschicht, weil sie von zu Wertvollem überlagert wird. Einige Proben in Tiryns, Orchomenos, Olympia zeigen aber, daß sie gleichartig gewesen ist mit den im westlichen Mittelmeere und von Spanien über Frankreich bis Südengland und Irland vor Augen liegenden Kulturen der Stein- und frühen Metallzeit. So können wir uns dort Rat holen für das in Griechenland noch Verschlossene.

In der Bretagne habe ich schon 1912 die wichtigsten großen Grabanlagen um Carnac aufgenommen, aber erst eine davon veröffentlicht, nämlich Kerleskan, bei der alle Bestandteile einer solchen Anlage erhalten sind, 1. das große Steingrab, 2. an seinem Kopfende der Menhir, 3. daneben der rundliche Festplatz (Cromlech) und 4. zu ihm hinführend die über 1 km lange, zwischen Steinreihen verlaufende Feststraße. Aus Vergleichen mit kretischen Bildern von Totenopfern und Kulttänzen, sowie Feststraßen in Ägypten und an der kleinasiatischen Küste ergibt sich, daß der Menhir

am Grabe der Seelenthron war, auf dem die Seele, dem Grabe entflohen als Vogel Platz nahm, wenn auf dem Festplatze daneben Musik und Tanz

und Spiel ihr zur Ehre und zur Freude dargeboten wurde.

In England ist Stonehenge eine Prachtanlage von der gleichen Bedeutung. In Irland, dem alten hochkonservativen Weidelande, findet man sie noch auf Schritt und Tritt, in der älteren mühevolleren und der jüngeren einfacheren Herrichtung. Zuerst hat man Kuppelbauten mit einem riesigen Steinhügel (cairn) überdeckt. Ein langer Gang führt dabei in den künstlichen Berg zu dem runden überwölbten Raume gewöhnlich mit Seitennischen für die Bestattung. Die Kuppelhalle ist der Kultraum, ein großes steinernes Opferbecken ist hier gelegentlich noch vorhanden (New Grange) und mehrfach ist ein Menhir in dem Kuppelraume vorgefunden (New Grange, Carrowkeel, Bryn Celli Ddu in Wales). Außen läuft ein Steinkranz in ca. 5 m Abstand um den Hügelfuß herum.

Als man anfängt sich den großen Steinhügel zu ersparen, legt man auf ebenem Boden einen ovalen Festplatz an und hängt an seine schmalen Enden die aus großen Steinen oberirdisch gebauten Gräber. So ist Deer Park bei Dublin, Ballyglass bei Ballina. Die letzte Vereinfachung geschieht dadurch, daß das Grab in den Boden versenkt wird, also zur "Steinkiste" wird und man den Steinkreis in 5, 10, 25 m weitem Radius darum herum zieht. In günstigem Falle, wie auf dem schönen alten Herrensitze von Furness b. Naas in Kilarne steht noch der 7 m hohe Menhir neben dem geöffneten Kistengrabe. In den meisten Fällen ist nur der Steinkreis oder nur der Menhir erhalten. Daß zum einen wie zum anderen immer ein Grab gehört, ist noch kaum irgendwo erkannt, und daher das Grab eigentlich nie gesucht.

Die ganze Kultur des Westens mit den Kuppelbauten und dem durch monumentalste Anlagen bezeugten Unsterblichkeitsglauben hat ihren Ursprungsherd in Spanien, wie Hub. Schmidt in unsrer Ztschr. f. Ethn. 1913 schon klar erwiesen hat. Von da sind Kuppelbauten, Glockenbecher, erste Metallarbeiten nach allen Richtungen ausgestrahlt. Ein spanisches Tholosgrab wie Romeral ist schon fast so schön wie das "Atreusgrab" in Mykene und doch ein paar Jahrhunderte älter. Der Weg nach Griechenland hat seine Marksteine auf den Balearen und in Malta. Die Apsidenbauten von Malta erinnern so sehr an die Ovalgrundrisse in Irland und Wales, daß ich sie nicht mehr für Paläste, in denen zugleich bestattet wurde, sondern für reine Grabanlagen halten möchte. Von "Tempeln", an die man

immer noch glaubt, ist gar nicht zu reden.

In Griechenland haben die Mykenier sich vielfach der altmittelländischen Sitte und Auffassung anbequemt. In einem unberührten Felsgrabe dieser Kultur bei Midea fanden die Schweden 1928 zu 2 Gräbern 2 Menhire und daneben Schlachttisch und Altar. Über den Gräbern der ersten mykenischen Dynastie, den Schliemannschen Schachtgräbern ist 100 oder 200 Jahre später ein Planum mit Stelen und einem Steinkreise errichtet. Die folgende "dorische" Einwanderung hat dann diesen sonnigen Seelenglauben beiseite geschoben und das düstere Unterweltsbild, wie Homer es malt, gebracht. Aber auf der Höhe der griechischen Philosophie, besonders bei Pythagoras, sehen wir den alten Glauben wieder erstehen und nun durch das klassische Griechentum gehen. In Aeschylos' Persern ruft nach den Niederlagen des Xerxes das verzweifelte Volk die Seele des großen Darius aus dem Grabe herauf: komm, steige herauf, erscheine auf der Spitze deines hohen Grabmals! Und Darius erscheint und spendet Trost. Auf Vasenbildern steht neben dem Grabhügel die Stele so hoch wie der alte Menhir, und im Giebel der skulpierten Stele ist unendlich oft die Sirene als Seelenvogel dargestellt. Als die Griechen die kleinasiatische Küste und dann auch die jonischen Inseln nebst Sizilien und Unteritalien kolonisierten, haben sie den alten Volksglauben kennen gelernt und aufge-Pythagoras ist in Halikarnaß geboren und dann die längste Zeit seines Lebens in Sizilien gewesen. Mitgewirkt für die Erhaltung und Wiederbelebung des alten schönen Glaubens haben aber sicher auch die Mysterien von Eleusis und Samothrake, in denen sich gute Teile von ihm verkapselt hatten. Und eine ähnliche, gewissermaßen unterirdische Fortwirkung können wir im Norden beobachten. Die Druiden in Gallien, über die allein Caesar ausführlich und genau berichtet (bell. gall. VI 13 u. 14) hatten eine hohe Stellung als Opferer und Zeichendeuter und Richter in allen Privat- und Staatsangelegenheiten. Mit ihrer Lehre aber war es ein eigen Ding. Sie hatte als ersten Satz die Unsterblichkeit der Seele und als weitere die Größe und Bewegung der Weltkörper, das Wesen der Dinge (rerum natura), die Art und das Wirken der Götter. Die Lehre stammte aus Britannien und dort war auch eine Hochschule, um sie regelrecht zu studieren. Aber diese Lehre predigten die Druiden nicht dem keltischen Volke, sie hielten sie geheim, schrieben sie geflissentlich nicht auf, damit sie nicht ins Volk dringe. Es war also, wie in Eleusis und Samothrake, eine Mysterienlehre aus der alten Unterschicht, aus der die Kelten selbst ja gar nicht stammten. Denn ihre Urheimat ist Südwestdeutschland, und sie sind von da erst im 7. und 6. Jahrh. v. Chr. nach Gallien eingewandert. Mit Recht hat man die Druidenlehre mit den großen alten Denkmälern, die so deutlich den Seelenkult zum Ausdruck bringen, in Zusammenhang gebracht, aber mit Unrecht hat man beides, die Denkmäler und die Lehre dann "keltisch" genannt. Sie sind beide iberisch, vorindogermanisch wie die ganzen verwandten Kulturen über Spanien durchs Mittelmeer hindurch bis nach Kleinasien; die Kelten sind mit den Germanen zusammen die ältesten Indogermanen. Diesen großen Dualismus des alten Europa darf man nicht aus den Augen verlieren.

Haben nun schon die Kelten keinen Anteil an der iberischen Kultur und der Druidenlehre, so sicher noch weniger die Germanen, auf ihrem entfernteren Gebiete. Zwar ist ihnen die Form der Megalithgräber wohl vom Unterrhein her zugekommen, aber nie steht an diesen Gräbern ein Menhir, nie liegt ein Festplatz daneben, nie führt eine Feststraße zu ihnen hin. Es fehlt völlig der Gedanke an eine auf die Oberwelt zurückkehrende Seele. Was Wilamowitz für Homer so stark betont, gilt auch hier: es gibt keinen Gräberkult. Daraus folgt aber, daß das Unterweltsbild Homers durch die dorische Wanderung aus Mittel- und Nordeuropa gebracht ist. Odysseus denkt nicht daran, die Seelen die er sprechen will, auf ihr Grabmal heraufzurufen, er muß zum Tore des Hades hinabsteigen und dort durch Blutopfer die schattenhaft Heranschwebenden zum Reden bringen. In Homers Schilderung erhalten wir das beste Jenseitsbild, wie es Germanen

und Kelten sich dachten.

Man spricht grade heute viel davon, daß es druidische Denkmäler und druidische Lehre auch im alten Germanien gegeben habe. Insbesondere werden die astronomischen Interessen unserer Vorfahren sehr hoch eingeschätzt. Bei Detmold wollte man einen Gutshof "Haus Gierke" nach seinen "astromonisch orientierten" Umfassungslinien für eine astronomische Lehrstätte von 1850 v. Chr. halten. Zwei Urkunden des Detmolder Archivs erwiesen, daß er 1695 n. Chr. angelegt sei. Ebenso sind die "Boitiner Steinkreise" in Mecklenburg, die ähnlich Stonehenge mißbraucht wurden, von berufener Seite als bar aller astronomischen Ambitionen erklärt worden. Unsere Druidenanhänger haben den Caesar, wenn sie ihn überhaupt zur Hand nahmen, wohl nicht bis dahin gelesen, wo er (b. g. VI 21) zu den Germanen übergeht und nun als ersten Satz ausspricht: Bei ihnen gibts keine

Druiden, und sie opfern nur wenig: neque Druides habent, neque student

sacrificiis.

Britannien, die Heimat der Druidenlehre war das Land der Hyperboreer. Bei Diodor II 47 heißt es: "Gegenüber von Gallien liegt im Ozean eine Insel nicht kleiner als Sizilien. Sie liegt gegen Norden, und hier wohnen die Hyperboreer", die eine ganz alte Freundschaft mit den Griechen haben und häufig Gesandte, besonders nach Delos schicken. Solche Beziehungen zum Mittelmeer gab es für Mitteleuropa, für die Kelten und Germanen nicht. —

Ich habe vor, diese Studie in den Abhandlungen der Preuß. Akad. d. Wissenschaften zu veröffentlichen und als Motto davorzusetzen, was ich einmal in einer alten englischen Schrift als "an old saying" gefunden habe: "The ways of hoar antiquity are strewn with flowers."

An der Aussprache beteiligten sich: Frl. Hahn, Eug. Fischer, Herr Schuchhardt.

### Sitzung vom 20. Februar 1932.

#### Vorträge:

Herr Thordar Quelprud: "Über Zwillingsohren".

Herr Heinrich Kranz: "Zehnjährige Vierlinge". Herr D. Westermann: Arbeiten und Ziele des internationalen Afrikainstituts. Vorsitzender Herr Eugen Fischer.

(1) Neuaufgenommen sind Frau Archivrat Dora Schottmüller, Berlin-Lichterfelde; Herr Dr. Branimir Gusic, Zagreb, Jugoslavien; Herr cand. phil. Wolf Deuster, Saarbrücken; das Institut für Völkerkunde, Tübingen.

(2) Herr Thordar Quelprud hielt den angekündigten Vortrag

#### Über Zwillingsohren.

Für eine genetische Analyse des menschlichen Ohres ist es von besonderer Bedeutung, die Morphologie der Ohrmuschel mit Hilfe der Zwillingsmethode zu erforschen.

Untersuchungen an 540 Einzelpersonen haben einen Einblick in Art und Umfang der Variabilität des Ohres gegeben, wodurch die erste grundlegende Voraussetzung für die eigentliche genetische Untersuchung erfüllt wurde. Eine solche besteht aus zwei Teilen: 1. Untersuchungen an ein- und zweieigen Zwillingen zeigen die Konstanz und Variabilität der verschiedenen Merkmale. 2. In den Familienuntersuchungen sollen die konstanteren Charaktere besonders berücksichtigt werden, um den Erbgang nachzuweisen.

Der erste Teil der Arbeit, die Zwillingsuntersuchung, konnte von mir durchgeführt werden dank der Unterstützung, die ich von der Alexander von Humboldt-Stiftung und norwegischen Stipendien erhielt, während eines Aufenthaltes im Kaiser Wilhelm-Institut für Anthropologie, Berlin-Dahlem, wo ich bei dem Direktor, Herrn Professor Dr. Eugen Fischer und dem Abteilungsleiter, Herrn Privatdozent Dr. Frh. v. Verschuer größtes Entgegenkommen fand. Die Untersuchungen sind noch im Gange, um das Material für die statistische Bearbeitung zu vergrößern.

Nach einem ausgearbeiteten Plan wird das äußere Ohr in allen Einzelheiten aufgenommen, gemessen, beschrieben und photographiert. Über vorläufige Ergebnisse ist schon auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Vererbungswissenschaft 1931 berichtet worden<sup>1</sup>); auf diesen Bericht

<sup>&</sup>lt;sup>1)</sup> Quelprud, Th., 1932. Untersuchungen der Ohrmuschel von Zwillingen. Bericht über die neunte Jahresversammlung der Deutschen Gesellschaft für Vererbungswissenschaft in München 1931.

sei hingewiesen. In Ergänzung zu dieser ersten Mitteilung sind nunmehr auch verschiedengeschlechtliche, sog. Pärchenzwillinge (PZ) mit untersucht worden. Aus den Untersuchungen wird folgendes hervorgehoben:

Von jedem Ohr sind mit dem Gleitzirkel 19 verschiedene Maße genommen worden, z. B. die Länge und die Breite des Ohres, die Länge der Ohrbasis, Länge und Breite der Incisura intertragica usw. Für jedes Maß wurde dann die Differenz bestimmt zwischen dem rechten Ohr des einen (I) und dem rechten Ohr des zweiten (II) Zwillings, ebenso zwischen dem linken Ohr von I und dem linken von II — also zwischen Ohren auf derselben Seite. Weiter wurde die Differenz zwischen rechts und links bei jedem Zwillingsindividuum errechnet und endlich die Differenz zwischen spiegelbildlichen Ohren bei Zwilling I und Zwilling II.

Tabelle 1. Durchschnittliche mittlere Differenzen von 19 verschiedenen Ohrmaßen.

	Dieselbe Seite bei I und II	Rechts u. links bei derselben Person	Spiegelbildlich bei I und II
EZ (30 Paare)	1,2	1,1	1,2
ZZ (25 Paare)	1,7	1,2	1,7
PZ (15 Paare)	2,6	1,1	2,7

In Tabelle 1 sind diese Ergebnisse zusammengefaßt. Die drei Differenzkategorien bei den eineiligen Zwillingen (EZ) sowie der intraindividuelle Vergleich bei den zweieiligen gleichgeschlechtlichen (ZZ) und den Pärchen (PZ) sind untereinander praktisch gleich: 1,1—1,2 (in der Tabelle kursiv gedruckt). Der Vergleich zwischen derselben Seite und zwischen spiegelbildlichen Ohren bei ZZ und PZ weist größere Differenzen auf, nämlich 1,7 und 2,6 (2,7); die letztere Zahl zeigt, welche Rolle der Geschlechtsunterschied spielt. Die Werte der Tabelle 1 sind eine Art von Kollektivzahlen, aus welchen man schließen darf, daß die Ohren von eineiligen Zwillingen kaum mehr verschieden sind, als rechtes und linkes Ohr bei derselben Person.

Einen gewissen Ausdruck für die Form des Ohres stellt der Längen-Breitenindex (Ohrmuschelindex) dar, wo die Breite des Ohres in Prozenten der Länge ausgedrückt ist. Wenn wir in derselben Weise wie für die Maße die mittleren Differenzen des Ohrmuschelindex ausrechnen, bekommen wir die in der Tabelle 2 aufgeführten Zahlen, die Ähnliches zeigen wie die Zahlen der Tabelle 1.

Tabelle 2. Mittlere Differenzen des Ohrmuschelindex.

	Dieselbe Seite bei I und II	Rechts u. links bei derselben Person	Spiegelbildlich bei I und II
EZ	2,2	2,1	2,1
ZZ	3,2	2,1	3,0
PZ	3,8	2,0	4,1

Solche mittlere Differenzen sind auch ausgerechnet worden für die Stellung des Ohres, in Winkelgraden ausgedrückt (Tabelle 3); es zeigen sich ähnliche Verhältnise.

Tabelle 3. Stellung des Ohres (oberer Winkel). Mittlere Differenzen in Winkelgraden.

	Dieselbe Seite bei I und II	Rechts u, links bei derselben Person	Spiegelbildlich bei I und II
EZ ZZ PZ	60 100 130	40 50 60	60 100 130

Den Grad des Angewachsenseins des Ohrläppehens habe ich in vier Klassen mit Zwischengruppen geordnet. Eine Zusammenstellung der mittleren Klassendifferenzen gibt Tabelle 4; sie bringt wiederum dasselbe zum Ausdruck.

Tabelle 4. Verwachsung des Lobulus. Mittlere Differenzen zwischen Variationsklassen.

	Dieselbe Seite bei I und II	Rechts u. links bei derselben Person	Spiegelbildlich bei I und II
EZ	0,3	0,2	0,2
ZZ	0,8	0,2	0,8
PZ	0,7	0,3	0,7

Tragus und Antitragus können von verschiedenen Gesichtspunkten aus verwertet und klassifiziert werden. Man kann die Größe der beiden in vier Klassen mit Zwischenklassen einordnen. Ebenso kann die Ebene in ähnlicher Weise bestimmt werden, d. h. Tragus und Antitragus können je entweder in der Ebene des Ohres liegen oder mehr oder weniger stark nach außen geneigt sein. In derselben Weise wie früher kann man wieder die mittleren Differenzen für die Größe und die Ebene des Tragus bzw. Antitragus berechnen. In der Tabelle 5 ist dies zusammengefaßt, indem der Durchschnitt aus den vier Werten berechnet wurde. Wir sehen wieder deutlich den Unterschied zwischen eineigen und zweieigen Zwillingen.

Tabelle 5. Größe und Ebene des Tragus und Antitragus. Durchschnittliche mittlere Differenzen von Variationsklassen.

	Dieselbe Seite bei I und II	Rechts u. links bei derselben Person	Spiegelbildlich bei I und II
EZ	0,2	0,2	0,2
ZZ	0,4	0,2	0,4
PZ	0,5	0,2	0,5

Der Helixrand kann bei eineilgen Zwillingen gelegentlich sehr ähnlich sein; das zeigt sich z. B. in der Breite und Art und Weise der Einrollung: aber auf der anderen Seite findet man hier auch die größten Variationen. Das Darwinsche Höckerchen ist sehr variabel, was auch an den Ohren bei derselben Person oft zu beobachten ist. Beständiger ist der Anthelix, der ganz flach, etwas gewölbt oder stark gewölbt sein kann. Ziemlich konstant ist die Furche zwischen Helix und Anthelix, die Scapha. Besonders zu erwähnen ist eine fortgesetzte Scapha in den Lobulus und ein unterbrochener Scaphafortsatz in das Ohrläppehen. Der zweihöckerige Tragus, bedingt durch die Entwicklung eines Tuberculum supratragicum, zeigt - wenn er ausgeprägt ist - immer Konkordanz bei EZ, ebenso die Ausbildung einer Incisura anterior, die besonders tief ist bei zweihöckerigem Tragus. Die Form der Incisura intertragica, ob V-, U-, hufeisen- oder bogenförmig, ist ziemlich charakteristisch, ebenfalls eine Furche, die von der Incisura intertragica in das Ohrläppehen zieht. Von einem Knorpelhöcker oder Kamm hinter dem Ohre muß der in der Mulde des Öhransatzes besonders hervorgehoben werden. Was das Ohrläppehen angeht, so treten bei EZ nur kleine Unterschiede auf, im großen ganzen aber ist die Form sehr ähnlich. Der Lobulus kann mehr oder weniger angewachsen sein, zungenförmig, bogenförmig oder dreieckig. Tabelle 4 zeigt, daß die erbliche Variabilität eine große ist. Näheres über die Konsistenz des Ohres und speziellere Reliefbildungen soll in einer späteren Arbeit mitgeteilt werden.

Die bisherigen Zwillingsbeobachtungen zeigen, daß man bei dem Ohre mit einer Reihe "guter" (d. h. umweltstabiler) Erbmerkmale rechnen kann. Wie der ursächliche Zusammenhang zwischen den verschiedenen Merkmalen ist, und in welcher Weise die rein entwicklungsmechanischen Vorgänge eine Rolle spielen, das müssen weitere Untersuchungen klarlegen. Es interessiert auch, ob es möglich ist, bestimmte Bildungen des Ohres in Systemen zu ordnen und in erfaßbaren Zahlen auszudrücken. Es könnte sich zeigen, daß nicht ein bestimmtes Merkmal sich vererbt, sondern irgendeine Tendenz zu der oder jener Bildung. Die phaenotypischen Manifestierungsschwankungen müssen klargelegt werden (Penetranz, Expressivität und Spezifität).

Zur Lösung dieser Probleme werden wohl auch die späteren Familienuntersuchungen

führen.

In der Aussprache bemerkte Herr Hans Virchow,

Folgendes:

Ich möchte an das feine Grübchen erinnern, welches sich gelegentlich vor dem nach vorn umgebogenen oberen Stück der Helix an derjenigen Stelle findet, welche der Ausmündung des ersten Kiemenganges entspricht. In einer Familie, zu der ich verwandtschaftliche Beziehungen habe, wurde es bei einer Anzahl von Personen in mehreren Generationen getroffen. Wegen seiner leichten Bestimmbarkeit würde es sich wahrscheinlich für Erbbetrachtungen gut eignen. Ich habe dies Grübchen auch bei einem Indianerkopf (Mataco) gefunden, den



ich Herrn Lehmann-Nitsche verdanke, woraus zu er sehen ist, daß es sich nicht um ein ausschließlich europäisches Merkmal handelt.

(3) Herr Kranz hielt den angekündigten Vortrag

Zehnjährige Vierlinge1).

Die Knaben Fritz, Franz, Joseph und Theodor R. aus W. wurden schon einmal von F. Curtius im Alter von 6 Jahren untersucht<sup>2</sup>), vom Ref. im Alter von 10 Jahren. Die beiden Untersuchungsergebnisse werden verglichen.

Vorgeschichte (bis zum 6. Jahr nach Curtius): Sie wurden als 7. bis 10. Kind geboren. Die Mutter war bei der Geburt 41, der Vater  $42\frac{1}{2}$  Jahre alt. Verläßliche Geburtslagen-, Plazenten- und Eihautbefunde fehlen. Nach Angabe der Hebamme wogen zwei Kinder je drei, zwei je dreieinhalb Pfund. Theodor und Franz sollen 50 cm, Joseph und Fritz 48 cm groß ge-

<sup>1)</sup> Aus dem Kaiser Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Curtius, F.: Über erbliche Beziehungen zwischen "eineiigen" und "zweieiigen" Zwillingen und die Zwillingsvererbung im allgemeinen. Ztschr. f. Konst. Bd. 13, H. 3. 1927.

wesen sein. Sie wurden 10 Monate gestillt und lernten Gehen in der Reihenfolge Joseph, Fritz, Franz, Theodor; letzterer erst mit zwei Jahren. Er litt auch an Rachitis, Ohrenschmerzen und schlechterem Appetit. Fritz und Franz bekamen mit 7 Wochen einen linksseitigen Leistenbruch, der beim einen von selbst verschwand, beim anderen operiert wurde.





Fritz und Franz, die sich im Charakter mehr ähnelten, wurden häufiger verwechselt. Mit 6 Jahren kamen sie in die Volksschule, Fritz und Franz blieben im vierten Jahr sitzen. Abgesehen von einem 6 wöchigen Aufenthalt an der Ostsee waren die Kinder immer zusammen in ihrem Heimatort. Joseph soll sich zum Einspänner entwickeln, Fritz, Franz und Theodor mehr zusammenhalten.

Die anthropologische Untersuchung durch Curtius und Ref. ergab, daß Fritz (I) und Franz (II) erbgleich-eineilg (EZ), Joseph (III) und Theodor (IV) erbverschieden-zweieiig (ZZ) sind. Curtius konnte eine größere Ahnlichkeit von III mit I und II als mit IV feststellen. Die darauf hindeutenden Befunde haben sich aber in der vierjährigen Untersuchungspause soweit verändert, daß man jetzt diesen Eindruck nicht mehr so stark hat. An den Kopfmaßen fällt bei den EZ die größere Differenz in der Kopflänge und -höhe auf bei fast gleicher Kopfbreite, so daß auch die Längen-Breitenindices von I und II verschiedener sind als die der anderen untereinander. v. Verschuer<sup>1</sup>) hat diese Erscheinung bei EZ mit peristatischen Verhältnissen der Zwillingsschwangerschaft als solcher in Zusammenhang gebracht.

Die Maßverschiedenheiten werden aus der Form der Kurven der pro-

zentualen Abweichungen demonstriert.

Die zytologische Entstehung der Vierlinge kann man sich auf zweierlei Art vorstellen: 1. aus drei Ureiern, wobei sich zwei "normal" entwickeln (zu Joseph und Theodor), das dritte aber durch Zweiteilung zwei eineilge Individuen ergibt (Fritz und Franz); oder 2. aus zwei Ureiern und einem Richtungskörperchen, wie Curtius es gemäß seiner Richtungskörperchenhypothese getan hat. — Die erste Erklärung ist die einfachere und erscheint dem Ref. auch hier als die wahrscheinlichere. Das berührt aber nicht den Wert der Curtiussche Hypothese für die allgemeine Zwillingsvererbung.

Auf jeden Fall haben wir es, da sich die Ausdrücke "eineig und zweieiig" auf die reife befruchtungsfähige Eizelle beziehen2), und auch das zweite Richtungskörperchen zu einer solchen würde, mit dreieiigen Vier-

lingen zu tun.

(4) Herr Westermann hielt den angekündigten Vortrag:

### Arbeiten und Ziele des Internationalen Afrika-Instituts

Die Gründung des Internationalen Instituts für Afrikanische Sprachen und Kulturen ist ausgegangen von praktischen Erwägungen, und dieser Ausgangspunkt hat ihm und seiner Arbeitsweise seinen besonderen Charakter gegeben. Es ist allgemein bekannt, welche grundlegenden Veränderungen heute in Afrika infolge der europäischen Durchdringung des Erdteils vor sich gehen, Veränderungen, die dem ganzen Erdteil und erst recht

seinen Bewohnern ein neues Gesicht geben.

Regierung, Mission und Wirtschaft sind die drei Faktoren, die das Leben der Afrikaner auf das tiefste umgestalten. Am deutlichsten in Erscheinung tritt die Wirtschaft, und ihre Wirksamkeit ist auch die umfassendste, denn es gibt kaum ein Individuum, das nicht von ihr irgendwie erfaßt würde. Nur soweit die Afrikaner imstande sind, in dieser Entwicklung sich zu behaupten, an ihr tätigen Anteil zu gewinnen und neuen Lebensbedingungen sich anzupassen, nur soweit werden sie sich in dem Prozeß der Umwandlung lebensfähig erhalten und sich eine Zukunft schaffen können. Daraus entstehen eine Reihe verwickelter Probleme und zugleich eine große menschliche Verantwortung.

Es liegt auf der Hand, daß die europäische Durchdringung afrikanische Lebensformen zerstört und damit dem Eingeborenen seinen Halt, ja seine Lebenskraft als Rasse zu nehmen droht. Wie er aus diesem Konflikt her-

<sup>1) 1924.</sup> Die Umweltwirkungen auf die anthropologischen Merkmale nach Untersuchungen an eineigen Zwillingen. — Verh. d. Deutschen Ges. f. Vererbungswissenschaft. Ztschr. ind. Abst.lehre, Bd. 37, 1925.

2) v. Verschuer, O.: Die biologischen Grundlagen der menschlichen Mehrlingsforschung. (Verh. d. Deutschen Ges. f. Vererbungswiss. Ztschr. f. indukt. Abst. u. Vererbungsdehre im Daugh.)

Vererbungslehre, im Druck.)

vorgeht und ob er imstande sein wird, sein eigenes Volkstum zu erhalten oder an Stelle der alten sich neue, ihm adäquate Lebensformen zu schaffen, hängt wesentlich davon ab, wie weit wir Europäer imstande sind, die Größe dieses Problems zu erkennen und verantwortlich an seiner Lösung mitzuarbeiten.

Nun hat sich immer deutlicher herausgestellt, daß wenn diese Aufgaben, die sich aus dem plötzlichen Kulturwandel einer ganzen Menschenrasse ergeben, ernstlich in Angriff genommen werden sollen, eines ganz unentbehrlich ist, nämlich die Mitarbeit der Ethnologie und Ethnographie, insbesondere derjenigen Form der Ethnologie, die die Angelsachsen soziale Anthropologie nennen. Diese Erkenntnis hat sich heute allgemein Bahn gebrochen, bei den Kolonialregierungen, den Missionen und auch den großen wirtschaftlichen Unternehmungen. Es ist erstaunlich, mit welcher Willigkeit man auf die Lehren der Ethnologien zu hören bereit ist, wie die Praktiker in Afrika willig sind, von der Ethnologie zu lernen und sie selber sich bemühen, ethnologische Kenntnisse sich anzueignen und ihre Arbeitsmethoden auf die Forderungen der Wirtschaft einzustellen.

Von der Ethnologie erhofft und erwartet man heute in und für Afrika eine bessere Kenntnis über den Afrikaner, seine Rasseneinteilung, seine Kulturen, seine geistigen Qualitäten, und was mehr ist und weiter geht, Richtlinien für das Handeln und das Verhalten des Europäers in Afrika. Nun ist die Einstellung der Ethnologen zu diesen aktuellen Problemen durchaus keine einheitliche. Einerseits haben sie sich oft, und mit Recht, darüber beklagt, daß man auf ihre Ratschläge nicht gehört habe, und daß in vielen Fällen Mißverständnisse und Unglück hätten vermieden werden können, wenn man den Richtlinien gefolgt wäre, die sich aus den Erfahrungen der Völkerkunde ergaben. Ich erinnere mich noch sehr wohl, wie hier an dieser Stelle Herr v. Luschan wetterte, als der große Hereroaufstand ausgebrochen war, den man nach seiner Meinung dem Unverständnis und der Mißachtung gegenüber den Lehren der Völkerkunde verdankte.

Andererseits muß man aber darauf hinweisen, daß die Ethnologie oft nicht imstande gesen ist, die Ergebnisse ihrer Studien in einer Weise vorzulegen, daß sie dem praktischen Mann als Handleitung dienen konnten, ja manche ihre Vertreter sagen, eine angewandte Ethnologie gebe es nicht, und sie lehnen es ausdrücklich ab, ihre Wissenschaft irgendwelchen praktischen Zielen dienstbar zu machen, weil sie daraus eine Trübung ihrer reinen Forschungsaufgaben befürchten. Nun ist es gewiß richtig, daß jede wissenschaftliche Arbeit ihren Zweck zunächst in sich selber hat, daß sie ohne alle Nebenabsichten nur auf Erforschung der Wirklichkeit und Wahrheit bedacht sein muß. Und es ist gerade und allein diese Art der vorurteilslosen und reinen unbeeinflußten Forschung, die in Afrika notwendig ist.

Aber niemand wird es dem Mann der praktischen Arbeit, der mit den Problemen seiner besonderen Aufgabe zu ringen hat, verdenken wollen, wenn er sich nach Leitung und Hilfe umsieht, und wenn er diese am ersten erwartet von der Völkerkunde oder gebrauchen wir einmal jenen anderen Ausdruck, von der sozialen Anthropologie, die doch die Wissenschaft vom Menschen ist und also, wenn sie in Afrika arbeitet, die Wissenschaft vom afrikanischen Menschen. Und andererseits, wenn eine Wissenschaft sich mit einem so aktuellen Problem wie dem Menschen, und einem so wenig erforschten Problem wie dem afrikanischen Menschen beschäftigt, so erscheint es doch selbstverständlich, daß die Ergebnisse auch neues Licht werfen auf die Aufgaben des Praktikers, der nach Führung ausschaut. Niemand wird der Biologie den Charakter einer Wissenschaft bestreiten, und doch ist allgemein anerkannt, daß sie praktischen Zielen in eminenter Weise dient; es wäre merkwürdig, wenn das gleiche nicht auch für die

Völkerkunde gelten könnte; ganz abgesehen davon, daß jeder Arbeiter, auf welchem Gebiet immer es sei, das Bedürfnis empfinden wird, mit seiner Arbeit dem Leben zu dienen, wenn dies auch nur auf ganz indirekte, dem Fernstehenden gar nicht erkennbare Weise geschieht. Eine Wissenschaft, die ausdrücklich darauf verzichtet, oder gar es ablehnt, ihre Aufgabe als einen Dienst an der Menschheit anzusehen, kann ich mir nicht denken.

In diesem Sinn ist es gemeint, wenn ich von einer angewandten Völkerkunde rede; eine rein wissenschaftlich gehaltene Forschungsmethode, die aber an den Problemen der Gegenwart nicht vorübergeht und die es nicht verschmäht, ihre Ergebnisse in einer Weise vorzulegen, daß auch der Praktiker sie verwenden kann und durch sie in seinen Aufgaben gefördert wird.

Ein Grund, warum die Ethnologie die von Männern der Praxis auf sie gesetzten Hoffnungen nicht immer erfüllt hat, liegt darin, daß sie wesentlich historisch, d. h. rückwärts gerichtet war. Nicht so sehr der Mensch interessierte sie als vielmehr seine Kultur; und wiederum diese Kultur nicht so sehr als Funktion und Förderungsmittel des individuellen und gesellschaftlichen Lebens, sondern als Gegenstand der Vergleichung mit anderen Kulturen, um ihre Zusammenhänge, ihren Ursprung, ihre Beeinflussung durch andere oder ihre Entstehung aus einfacheren oder doch andersartigen Formen und Erscheinungen zu erklären. Dinge sind wichtig und wissenswert, und sie werden immer das Interesse der Menschen in Anspruch nehmen; das Studium der Vergangenheit ist oft genug das beste Mittel, um die Gegenwart zu verstehen, manche Erscheinung des Lebens wird uns erst dann verständlich, wenn wir auf ihre Wurzeln zurückgehen können. Die historischen Schulen in der Ethnologie haben also zweifellos eine wichtige Aufgabe zu erfüllen, wenn sie sich auch bewußt bleiben müssen, daß sie in ihren Versuchen auf Rekonstruktion der Vergangenheit häufig auf Hypothesen angewiesen bleiben.

Diese Richtungen in der Forschung sind aber in der Gefahr, eine Reihe von Dingen außer acht zu lassen, die ebenso wissenschaftlich und doch von viel größerer menschlicher, d. h. doch wohl anthropologischer Bedeutung sind, weil sie von dem unmittelbaren Leben der Eingeborenen handeln, oder aber, diesen Dingen der Gegenwart nur insofern ihre Aufmerksamkeit

zuzuwenden, als sie Rückblicke auf die Vergangenheit gestatten.

Es ist doch zweifellos Aufgabe der Völkerkunde, nicht nur die politische Organisation eines Stammes, sondern auch die tatsächliche Funktion dieser Organisation innerhalb des Stammes, und ihre heutigen Veränderungen zu studieren, nicht nur den Aufbau der Familie, sondern auch die Faktoren, die in der Gegenwart zur Zerstörung der Familie und der sozialen Bindungen überhaupt beitragen, wie dadurch die geistige Haltung der davon Betroffenen beeinflußt wird, und wie die verfallenden Bindungen durch neue Gruppenbildungen ersetzt werden. Fragen des Landbesitzes und ihrer Auswirkung auf Gesellschaft und Individuum, ihre Beeinflussung anderer Lebensgebiete und ihre Anpassung an neue Bedingungen; die Wirkungen der heutigen ökonomischen Umwälzungen auf die Eingeborenen, die ganzen mit der Europäisierung Afrikas zusammenhängenden Probleme, ihre Wirkungen auf das Verhältnis der Generationen und der Geschlechter zueinander; der religiöse Besitz der Eingeborenen, was er für den Einzelnen und die Gesellschaft bedeutet, und welche Folgen sein Verlust nach sich zieht, die psychologischen Wirkungen der Initiationsfeiern auf die Initiierten und die in den Initiationsriten vorhandenen pädagogischen Werte — dies alles liegt doch im Arbeitsgebiet der Völkerkunde, nur sie kann solche Phänomene fachgemäß studieren, und sie kann sich doch unmöglich nur deshalb von diesen Problemen zurückziehen, weil sie die lebendige Gegenwart betreffen und zugleich eine praktische Bedeutung

Es wäre auch einseitig, wenn die Völkerkunde nur Interesse haben wollte für die "unveränderten" Zustände und Anschauungen unter den Naturvölkern, also gleichsam für das Statische in der Kultur, wenn ihr Interesse aufhörte, sobald es sich um etwas handelt, was sich erst neuerdings verändert hat und erst recht dann, wenn es europäischer Beeinflussung unterlegen hat. Für die soziale Anthropologie ist eine solche Haltung einfach unmöglich, aber auch für den eigentlichen Ethnologen wäre sie schwer verständlich. Denn auch was ihm alt und autochthon erscheinen mag, ist doch in Wirklichkeit das Ergebnis unendlich zahlreicher Wandlungen, die auf die mannigfachste Weise zustande gekommen sind, und gerade den Vorgang einer Veränderung und die durch ihn bewirkten geistigen Umstellungen am Individuum und an der Gesellschaft zu beobachten, muß ihm von größtem Interesse sein, und es ist schwer verständlich, wie ein wissenschaftlicher, d. h. auf Erkennen der Wirklichkeit gerichteter Geist, an solchen Möglichkeiten vorübergehen sollte; denn hier kann er die Faktoren, die frühere Wandlungen bewirkt haben, an der Arbeit sehen und ihre Wirkungen unmittelbar beobachten. Daß die heutigen, von der abendländischen Kulturwelt ausgehenden Wandlungen in ihrer Art und der Wucht ihrer Wirkung andersartig sind als alle früheren, und vielfach zu unerfreulichen Verzerrungen, ja zur völligen Zerstörung des einheimischen Kulturgutes führen, ist wohl bis zu einem gewissen Grade richtig; das nimmt ihnen aber nicht ihre Wichtigkeit für die Wissenschaft, denn wenn auch die Kulturen vernichtet werden, so bleiben doch die Menschen, und es ist für uns wichtig zu erfahren, wie sie sich in den veränderten Verhältnissen zurechtfinden und sich neue Lebensformen schaffen.

Es kam nun also darauf an, die beiden, ethnologische Forschung und aktuelle Probleme miteinander in Beziehung zu bringen und die Möglichkeiten einer Arbeit füreinander und miteinander zu finden, und aus diesen Bemühungen ist das Institut entstanden. Es hat also in keiner Weise die Absicht, eine neue Richtung oder gar Schule der Ethnologie zu gründen, sondern es will die vorhandenen Schulen achten, ehren, und mit ihnen zusammen arbeiten, es will aber außerdem die Aufmerksamkeit der Ethnologen auf vorhandene, aber wenigstens teilweise vernachlässigte Aufgaben lenken. Es kann also seine Aufgabe nur erfüllen, wenn es ihm gelingt, die Ethnologen von der Bedeutung dieser Arbeiten zu überzeugen und ihre Mitarbeit zu gewinnen, und wenn es ebenso den in Afrika an praktischen Aufgaben arbeitenden Kreisen klarmachen kann, daß sie für die bessere Erfüllung ihrer Aufgaben von der Völkerkunde lernen können.

Das Institut ist von Anfang an darauf bedacht gewesen, nicht die Tätigkeit vorhandener Institutionen zu duplizieren, sondern vielmehr sie, soweit das innerhalb seiner Möglichkeit liegt, aktiver und erfolgreicher zu gestalten. Es ist auch weit entfernt, die Kreise der historisch gerichteten Ethnologie stören zu wollen, es ist im Gegenteil von der Notwendigkeit und dem Wert derartiger Forschungen überzeugt. Wenn es versuchen will, einen Teil der völkerkundlichen Arbeit auf Gegenwartsaufgaben hinzulenken, so tut es das in der Gewißheit, daß immer noch genügend Forscher die in die Vergangenheit gerichtete Arbeitsweise vorziehen und ihr zu ihrem

Recht verhelfen werden.

Aussprache: die Herren Ankermann, Heck, Wolter, Staudinger, Heck, Westermann.

## Sitzung vom 19. März 1932.

Vortrag.

Herr La Baume: Bestattung im Vorratsraum. Neue Untersuchungen über die Bedeutung der ostgermanischen Gesichtsurnen. (Mit Lichtbildern.)

Vorsitzender: Herr Hans Virchow.

- (1) Neu aufgenommen wurden: Herr Stadtrat Röper (Schleswig i. H.) u. Herr Geologe Ludwig Parwlcki (Warschau).
  - (2) Verstorben: Herr Dr. phil. Herbert Henzel; Mitglied seit 1922.
  - (3) Vor der Tagesordnung berichtet Herr M. Hilzheimer über einige Rätsel aus der Geschichte der Haustiere.

1. Kamel. In Ägypten finden sich bis zur Zeit der Eroberung durch asiatische Fremdvölker, d. h. etwa bis rund 600 v. Chr. nur sehr spärliche Darstellungen von Dromedaren. Schriftliche Erwähnungen gibt es überhaupt nicht. Es ist auch kein ägyptischer Name für das Tier bekannt. Die wenigen Darstellungen zählt Scharff (49. Veröffentlichung der DOG. 1926) auf. Es sind drei vor- oder frühgeschichtliche, wovon mindestens eine ziemlich sicher Import aus Vorderasien ist. Eine Felszeichnung aus Assuan (Schweinfurt, diese Zeitschrift 1912, S. 633 Abb. 2) wird in die 6. Dynastie (um 2400 v. Chr.) gesetzt wegen der dabei befindlichen Schrift. Voraussetzung für diese Datierung ist, daß Schrift und Bild zusammengehören, was keineswegs erwiesen ist. Es folgt dann eine Tonfigur der 19. Dynastie (um 1250 v. Chr.) und eine Fayencefigur, Asiat auf Kamel reitend, um 1000 v. Chr. Das ist alles bis zur persischen Zeit. Und doch müssen die Ägypter in Vorderasien häufig diesem Tier begegnet sein. Hier ist das Tier seit den ältesten Zeiten nachweisbar. Eine liegende Kamelstatuette aus Megiddo, die in die Zeit der 1. ägyptischen Dynastie gehört, gleicht stilistisch ganz jener als vorderasiatischen Import erwähnten in Ägypten gefundenen frühgeschichtlichen. In Gezer wurden Kamelknochen in immer zunehmender Anzahl seit Beginn der 2. semitischen Schicht (12.—18. Dynastie, 1788—1350 v. Chr.) gefunden. Bei den Juden beginnt die Bekanntschaft mit dem Kamel sicher mit der Zeit der Richter. David (um 1055 v. Chr.) errichtete ein Kamelkorps, über das er bezeichnenderweise einen Ismaeliten setzte, wie überhaupt schon sehr früh und lange Zeit hindurch, mindestens bis zur Römerzeit, die Beduinen immer als Kamelreiter erscheinen. In Mesopotamien kannte man früher das Kamel nicht vor Tiglat-Pilesar I. (um 1000 v. Chr.). Hier unterschied man auch zwischen Trampeltier, das aus dem Norden, dem Land Musri kam, und dem Dromedar, dem Tier der Beduinen. Die neuen deutschen Ausgrabungen in Warka haben aber hier eine Schicht mit zahlreichen tönernen Dromedarstatuetten aus kassitischer Zeit (etwa um 1600 v. Chr.) zutage gefördert, welche zeigen, daß das Dromedar in Vorderasien älter ist als das Trampeltier. Wahrscheinlich ist es irgendwo in Vorderasien oder Arabien von Beduinen ·gezähmt worden. Wenn auch dieser Punkt noch nicht klar ist, so zeigt doch das Angeführte, daß das Dromedar in Vorderasien seit mindestens den ersten ägyptischen Dynastien bekannt war. Hier müssen es die Ägypter bei ihren schon seit vorgeschichtlicher Zeit bestehenden engen Handelsbeziehungen und ihren späteren so zahlreichen Kriegszügen unbedingt kennen gelernt haben; denn übersehen läßt sich ein derartiges Tier doch wirklich nicht. Nie aber wird es in Ägypten erwähnt, nie erscheint es unter den zahlreichen als Tribut oder Beute aus Vorderasien nach Ägypten importierten Tieren. Welche Ursachen liegen dem zugrunde? Was veranlaßte die Ägypter, ein gerade für Feldzüge in der Wüste so wichtiges Tier vollständig zu ignorieren? Hier muß schon ein Grund und zwar ein ganz besonders wichtiger vorgelegen haben, da es in den Berichten nicht einmal als Tier der Feinde erwähnt wird? Wir haben aber keine Ahnung welcher

das gewesen sein kann.

2. Pferd und Esel. Die bisherige Ansicht war, daß das Pferd nicht vor 2000 v. Chr. in Mesopotamien erschienen war. Meißner hatte geglaubt es allerdings schon in Texten aus der Zeit Nram-sins (um 2800 v. Chr.) und Schulgis (um 2400 v. Chr.) nachweisen zu können. Aber man glaubte an der alten Ansicht festhalten zu müssen, zumal da der große Gesetzgeber Hamurabi (um 2000 v. Chr.) Pferde überhaupt nicht erwähnt. Inzwischen hatte ich auf einen altsumerischen Siegelzylinder hingewiesen, der um das Jahr 2700 v. Chr. angesetzt wird und unzweifelhaft ein Maultier vor einem Wagen darstellt. Dann kamen die Entdeckungen Woolleys in Ur mit den Darstellungen zahlreicher Kriegswagen, die von pferdeartigen Tieren gezogen wurden. Wenn es hierbei auch zweifelhaft ist, ob Pferde oder deren Bastarde aus Kreuzungen mit Eseln dargestellt sind, so ist doch das Vorhandensein solcher Bastarde genügend, das Vorkommen von Pferden zu beweisen. Diese Darstellungen aus Ur sind aber altsumerisch und werden um das Jahr 3000 v. Chr. angesetzt. Auch hier tritt wieder die Frage auf, wie es kommt, daß nach Untergang der altsumerischen Herrschaft ein Tier von der Bedeutung des Pferdes so gut wie ganz in den Dokumenten fehlt. Dabei läßt sich das Schriftwort für Pferd, das "Esel des Berges" bedeutet, schon gegen Ende des 4. Jahrtausends belegen (Langdon: Pictograph inscriptions from Jendit Nasr). Wo steckte also das Pferd in der Zwischenzeit bis um 2000 und warum schweigen die Nach-

Die Bezeichnung "Esel des Berges" für das Pferd deutet schon an. was wir auch sonst wissen, daß der Esel schon lange vor dem Pferde bekannt war. Diese frühe Ausbreitung des Esels in Mesopotamien ist aber sehr merkwürdig. Der Hausesel ist der Nachkomme des afrikanischen Wildesels. Seine Heimat ist also ganz unzweifelhaft Afrika. In Ägypten ist er als Haustier auch längst seit der vorgeschichtlichen Zeit nachweisbar. Er muß also von Afrika nach Mesopotamien mindestens schon im 4. Jahrtausend v. Chr. gekommen sein. Sonst sind wir das Umgekehrte gewohnt. Alle afrikanischen Haustiere sind aus Asien gekommen; die Bevölkerung Nordafrikas ist zu verschiedenen Zeiten aus Asien eingewandert; für eine umgekehrte Wanderrichtung gibt es keine Beispiele. Einzig und allein der Esel hat diese umgekehrte Richtung genommen, er ist sozusagen gegen den Strom geschwommen. Wie kommt das? Welchen Weg hat er genommen? Wie früh ist er nach Asien gekommen? Und wie wurde er in Mesopotamien verwendet? Zum Reiten diente er nicht, wie er überhaupt mit zwei Ausnahmen im ganzen Orient nicht zum Reiten gebraucht wurde. Die eine Ausnahme waren die Juden vor Einführung des Pferdes, die andere fand sich im 6. Jahrhundert v. Chr. in Nubien, wo es anscheinend eine Eselreiterei gab nach gewissen Darstellungen in der ägyptischen Abteilung der Berliner Museen. Merkwürdig ist auch die Seltenheit der Darstellungen des Esels in Mesopotamien. Ich habe trotz eifrigen Suchens in der ganzen Zeit bis zum Untergang der babylonischen Herrschaft, also während rund drei Jahrtausenden, nur eine einzige Abbildung finden können. Die grundverschiedene Verwendung und der Umstand, daß das Pferd etwa vor 1800 v. Chr. afrikanischen Boden nicht betreten hat, beweisen entgegen gewissen neueren Behauptungen, daß beide unabhängig voneinander domestiziert sind.

An der Aussprache beteiligten sich die Herren Heck, Moszkowski,

Staudinger, Frl. Hahn, Hilzheimer.

<sup>(3)</sup> Herr W. La Baume hält den angekündeten Vortrag:

# Bestattung im Vorratsraum. Neue Untersuchungen über die Bedeutung der ostgermanischen Gesichtsurnen.

Die merkwürdige Erscheinung, daß sich einige der sog. Hausurnen (Aschenbehälter in Hausform) mitten im Hauptgebiet der ostgermanischen Gesichtsurnen finden, andererseits im Gebiet der westgermanischen Hausurnen einige Gesichtsurnen auftreten, war bisher völlig unerklärlich. Nunmehr hat jedoch kürzlich Professor Ölmann in Bonn den Nachweis erbracht, daß die Hausurnen nicht, wie man bisher annahm, Wohnhäusern

nachgebildet sind, sondern daß sie verkleinerte Wiedergaben von Speichern vorstellen. Das bedeutet: man hat in diesen Fällen die verbrannten Gebeine der Toten in einer Speichernach-bildung bestattet. Indem der Vortragende diese Idee (den "Speichergedanken") auf das ostgermanische Gebiet übertrug, ergab sich, daß die Gesichtsurnen und die ihnen nahe verwandten Tongefäße, die man zur Beisetzung der Asche verwendete, Vorratsgefäße sind; als solche sind sie deutlich erkennbar durch die Art ihres Verschlusses, nämlich festschließende Deckel (Kappen-, Stöpsel- und Falzdeckel). Dazu kommt weiter, daß mit den Gesichtsurnen zusammen Wannengefäße und Fußgefäße auftreten, die ebenfalls nur als Vorratsgefäße, nicht aber als gewöhnliche Gebrauchsgefäße anzusehen sind. In dieser Zeit pflegte

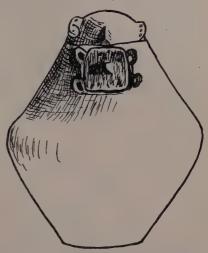


Abb. 1. Speicher-Urne mit Gesichtsdarstellung. Rietzmeck in Anhalt. Nach König (Mannus, 6. Erg Bd. 1928).

Etwa <sup>1</sup>/<sub>5</sub> n. Gr.

man also die Asche des Toten in einem Vorratsgefäß oder in einer Speichernachbildung aufzubewahren, und so erklärt sich, daß scheinbar so verschiedene Urnenformen wie die sog. Hausurnen (besser gesagt Speicher-



Abb. 2. Primitive ostgermanische Gesichtsurnen (weiblich).
a) Scharshütten, Kr. Danziger Höhe (früher Berent). — b) Neukrug,
Kr. Berent. — c) Kawerauofen, Kr. Berent. — Staatl. Museum Danzig.
Nach Orig.

urnen) und die Gesichtsurnen innerhalb der gleichen Kultur auf denselben Gräberfeldern auftreten.

Diese neue Erkenntnis führte weiter dazu, die Bedeutung des Gesichts, die bisher völlig unerklärlich schien, nachweisen zu können. Es

gibt nämlich im Elb-Saalegebiet Hausurnen mit Türöffnung, die gleichzeitig eine Gesichtsdarstellung zeigen. Hier ist offenbar das zur Bestattung verwendete Speichergefäß zur Abwehr feindlicher Dämonen, die den Toten ebenso verfolgen, wie sie dem Lebenden zu schaffen gemacht haben, mit einem Gesicht versehen worden ("Abwehrgedanke"). Diese Gesichtstürurnen bilden demnach sozusagen die Brücke zwischen den Speicherurnen und den Gesichtsurnen.

Der primäre Gedanke der Dämonenabwehr fand zunächst seinen Ausdruck in der Weise, daß primitive Gesichtsbildungen auf dem Totengefäße angebracht wurden. Als solche sind anzusehen Urnen, die nur ein Augenpaar oder nur eine Nase oder nur die Ohren zeigen und aus denen sich weiterhin vollständigere Gesichtsbildungen entwickelten. Sehr bald kam man dazu, außer dem Gesicht auch die Arme zu zeichnen, sowie Gegenstände der Bewaffnung oder der Tracht entweder *in natura* mitzugeben (Halsringe, Ohrgehänge aus Ringen, Kettchen und Perlen) oder

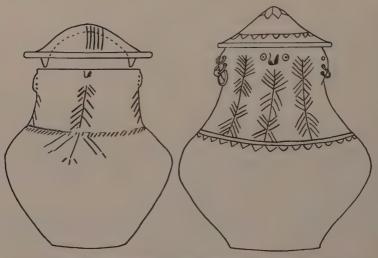


Abb. 3. Zwei ostgermanische Gesichtsurnen (weiblich) mit apotropäischen Zeichnungen. a) Sampohl, Kr. Schlochau (I); b) Neukau, Kr. Danziger Höhe (I). — Staatl. Mus. Danzig. Nach Orig.

diese Dinge symbolisch in Zeichnungen wiederzugeben. So entstanden sekundär menschengestaltige (anthropomorphe) Urnen, die z. T. bis zu einer gewissen Porträtähnlichkeit ausgestaltet wurden.

Hiermit hängt zusammen, daß fast immer männliche und weibliche Urnen an ihren Beigaben oder an den symbolischen Zeichnungen erkennbar

sind.

Es läßt sich schließlich noch nachweisen, daß die Mehrzahl aller auf den Gesichtsurnen auftretenden Figuren sozusagen im Dienst des Abwehrgedankens stehen. Es sind nämlich immer nur solche Dinge bildlich wiedergegeben, die zur Abwehr böser Geister verwendet wurden. So erscheinen mit Vorliebe Abbildungen von scharfen und schneidenden Gegenständen (Gewandnadeln und Waffen); so erklärt sich ferner das häufige Vorkommen des Kammes, der gespreizten Finger, so auch die häufige Verwendung von Metall oder von Figuren, die Gegenstände aus Metall bedeuten sollen (Halsringe, Ringhalskragen und anderer Schmuck). Endlich haben nicht wenige Zeichnungen, die nicht bildliche Wiedergaben von bestimmten Dingen sind, symbolische Bedeutung im Sinne der oben erwähnten Abwehr von Dämonen.

Diskussion: Herr Kiekebusch: Die vom Vortragenden entwickelte Hypothese über die Bedeutung der Gesichtsdarstellung ist sehr ansprechend

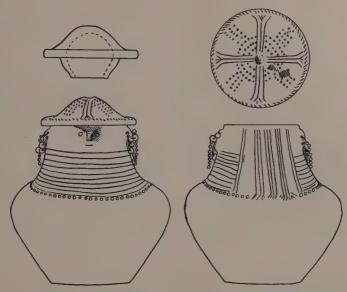
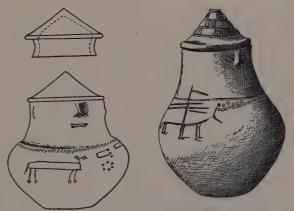


Abb. 4 a-d. Weibliche Gesichtsurne aus Locken, Kr. Berent (V). a Vorderseite, b Rückseite, c und d Deckel. In den Ohren Bronzeringe mit Bronzekettchen, Bernstein- und Glasperlen. Zeichnung am Hals: Bronze-Ringhalskragen; die Zeichnung der Rückseite scheint das Haar anzudeuten. — Staatl. Museum Danzig. Nach Orig.

und führt uns einen wesentlichen Schritt weiter. Haus und Speicher sind nicht scharf zu trennen (vgl. die Klete); den "Hausurnen" kommt also

doch nach wie vor erhebliche Bedeutung für die Baugeschichte des Hauses zu. — Die "Augenlöcher" der Urnen haben wohl anfangs praktische Bedeutung gehabt (Lüftung des Vorratsgefäßes). — Die primitive Figur der Gesichtsurnen von Tillitz tritt auch an einigen italienischen Hausurnen auf.

Herr Mielke: Häuser mit apotropäischen Zeichen gibt es mehrfach noch heute Fratze, des Auges, des Metalles usw. sind zahlreiche



(z. B. Hexenbesen in Nie- Abb. 5. Zwei männliche Gesichtsurnen. a) Aus derdeutschland). Für die Kawerau, Kr. Berent (II), mit Andeutung der Zähne und einer Zeichnung (Pferd, Fußtapfen u. a.) – b) Aus Praust, Kr. Danziger Höhe (IV). Die Zeichnung sestreckten Zunge, der nung bedeutet einen Reiter mit Speeren. — Staatl. Museum Danzig. Nach Orig.

Parallelen in der Volkskunde nachweisbar.

Herr Götze: Gegenüber der Annahme, daß die Gesichtsbildungen der ostdeutschen Gesichtsurnen vorwiegend primitiv sein sollen, muß betont werden, daß bei vielen doch der Porträtgedanke deutlich hervortritt. Nur so erklärt sich das Auftreten von Frauen- und Männerurnen mit Andeutungen der Tracht und Bewaffnung. — Die Finger der Hand werden (z. B. von Kindern) immer gespreizt gezeichnet; dies braucht also nicht Abwehrbedeutung zu haben. — Die "vielstrahlige Figur" auf den Schilddarstellungen kann vielleicht die Holzfaserung wiedergeben (vgl. die Gallier-

Statue von Montdragon!).

Herr La Baume: Die Bedeutung vieler "Speicherurnen" für die Konstruktion des vorgeschichtlichen Hauses wird durch die Annahme, die Hausurnen seien Speichernachbildungen gewesen, nicht verringert; viele konstruktive Elemente sind sicher dem Wohnhaus und dem Speicher gemeinsam gewesen. — Die "Augenlöcher" haben, wie ich ebenfalls annehme, praktische und symbolische Bedeutung gehabt. — Den Porträtcharakter zahlreicher Gesichtsurnen leugne ich nicht; jedoch nehme ich an, daß sich der Porträtgedanke erst sekundär aus dem Abwehrgedanken entwickelt hat (besonders in Ostdeutschland). — Wenn man die gespreizten Finger auch nicht immer apotropäisch deuten muß, so liegt diese Deutung doch hier im Zusammenhang mit den vielen Anzeichen für Abwehrzauber sehr nahe; ich zweifle daher auch nicht, daß die "vielstrahlige Figur" so aufzufassen ist, zumal da sie nicht nur auf Schildzeichnungen vorkommt.

## Sitzung vom 16. April 1932.

### Vortrag.

Herr Martin Gusinde: Die Kulturform der Feuerlandindianer (mit Lichtbildern).

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

(1) Neu aufgenommen: Herr Dr. Heinrich Dlouhy.

(2) Vor der Tagesordnung legt Herr Eugen Fischer acht Gesichtsund Kopfabgüsse von Hottentotten, Buschmännern und einem Europäer-Dama-Mischling vor, die Herr Bildhauer Lichtenecker auf einer
Reise nach Südwefrika von Lebenden den abgeformt hat. Die Masken
sind nach dem Pollerschen Verfahren hergestellt, der Vortragende bezeichnet sie als die schönsten Masken, die er je gesehen hat. Die
Hautfarben sind nach farbigen Mustertäfelchen am Lebenden bestimmt
und an der Maske getreu nachgebildet worden. Die Augen sind großenteils nachträglich als offen modelliert worden, wodurch ein besonders
lebendiger Ausdruck entsteht. Die Abformmasse ist sehr leicht und
dünn, so daß die durch den Gips häufig entstehende Verziehung der Gesichtsweichteile wegfällt. Die Abgüsse sind für Museen oder anthropologischen Unterricht ganz hervorragend geeignet. Sie sind durch Herrn
Lichtenecker (Gotha Roststr. 3, Anfrage) käuflich zu erwerben.

(3) Herr Marius Schneider läßt die phonographischen Aufnahmen der Buschmannsmusik, die Herr Lichtenecker für das staatliche Phonogrammarchiv machte, zu Gehör kommen. In diesem Zusammenhang wies er auf die Eigenart primitiver Musik überhaupt und auf Methoden der Beurteilung hin. Entsprechend der allgemeinen Kulturarmut Südafrikas ist auch die Buschmannsmusik sehr primitiv. Es kamen erzählende Gesänge, Tanzlieder und Kriegsgesänge zur Aufführung. Die tonale Struktur der Motive und in beschränktem Maße die Vortragsmanier zeigen eine erstaunliche Ähnlichkeit mit der Musik der kleinwüchsigen Stämme Indonesiens und Melanesiens auf. Gleichzeitig aber lassen sich schon deutliche Ansätze zu

einer höheren Musikform erkennen, deren Träger insbesondere die Bantu-Neger sind. Einige Demonstrationen von ganz primitiven Feuerländerphonogrammen, die sich meist auf zwei oder drei hohe Töne beschränken, leiteten zum Vortrag von Herrn Gusinde über.

(4) Herr Martin Gusinde hielt den angekündigten Vortrag.

### Die Kulturform der Feuerland-Indianer.

Die Feuerländer bewohnen den äußersten Süden der Neuen Welt. Geographisch ist die Feuerlandgegend nicht scharf umgrenzt, doch rechnet man allgemein zu den Feuerlandindianern die Selknam (Ona), die Bewohner der Isla Grande südlich der Magellanstraße, ferner die Yamana (Yahgan) im sog. Archipel von Kap Hoorn, endlich die Halakwulup (Alakaluf) im Westpatagonischen Inselgebiet, also vom Westausgange des Canal Beagle nach Norden bis zum Golfo de Peñas, einschließlich der Magellanstraße. Die Selknam sind Jägernomaden und lassen viele Übereinstimmungen mit den Patagoniern im südlichsten Teile des Festlandes erkennen; die beiden anderen Stämme sind Wassernomaden und ernähren sich ausschließlich von der reichen Auswahl an niederen und höheren Tieren, die das Meer birgt. Sie kennen nur Fleischnahrung, weil jene unwirtliche Gegend nicht einmal nennenswerte wilde Früchte oder Knollen hervorbringt.

Diese drei Stämme, obwohl benachbart, vermeiden jeden Verkehr untereinander. Jeder von ihnen besitzt seine eigene Sprache, und es ist bisher noch nicht gelungen, eine nähere oder entferntere Sprachverwandtschaft aufzufinden. Deutlich sind die Rassenunterschiede in der Körpergröße, die bei den von mir gemessenen Leuten folgende Mittelmaße ergaben: Bei den Selknam für die Männer 1729, für die Frauen 1603 mm; bei den Yamana für die Männer 1600, für die Frauen 1478 mm; bei den Halakwulup für die Männer 1547, für die Frauen 1342 mm. Auffälligerweise zeigen die Schädel gewisse Spezialisationen, die allen drei Stämmen ge-

Das Wildbeutertum ist die alleinherrschende Wirtschaftsform. Selknam jagen überall das Guanaco (Lama huanachus), im Norden der Großen Insel jedoch vorwiegend ein Wühltier (Ctenomys), das etwas größer als die graue Ratte ist. Bei den beiden anderen Stämmen gehen die Männer den Pinnipediern und Vögeln nach, während die Frauen fast täglich Muscheln und Krebse sammeln oder mit einer einfachen Angel fischen. Im Zusammenhange mit dieser Wirtschaftsform steht die sehr einfache Wohnungsweise und die Unmöglichkeit von Dauersiedlungen. Durch die Umwelt bedingt, überwiegt im offenen Gelände der nördlichen Isla Grande der Windschirm, im lichten Buchenwalde der südlichen Isla Grande und des östlichen Kap Hoorn-Archipels die kegelförmige Hütte, während im ganzen regenreichen Westen die kuppelförmige Hütte fast allein anzutreffen ist. Die Grenze dieser beiden Hüttenformen geht mitten durch das Gebiet der Yamana. Die Waffen und Gerätschaften werden aus Holz, Muschelschalen und Knochen hergestellt, das Steinmaterial spielt eine nur untergeordnete Rolle. Die Selknam bedienen sich fast ausschließlich des Bogens und der Pfeile, die anderen beiden Stämme bevorzugen Speere und Harpunen; doch gebrauchen alle die Schleuder zum Töten von Vögeln. Töpferei fehlt ganz und gar. Als Kleidung dient den Selknam ein größerer Fellmantel, den Yamana und Halakwulup ein kurzer Rückenbehang aus Robbenleder. Sie nähren sich ausschließlich von Fleisch, das keine besondere Zubereitung erfährt, sondern jedesmal nur auf dem offenen Feuer geröstet wird.

Auf dem Gebiete der gesellschaftlichen Ordnung hat sich keine höhere oder umfassende Organisation entwickelt. Jedwede Form eines gemeinsamen Vorstehers oder Häuptlings fehlt. Nur die Einzelfamilie erscheint gut begründet, sie steht durchaus unabhängig und selbständig da, obwohl bisweilen verwandte Familien einen im gleichen Blute begründeten losen Zusammenhang freiwillig wahren. Die monogame Einzelehe ist bei weitem vorherrschend, die Gattenwahl gänzlich unbehindert und die Frau dem Manne fast gleichberechtigt. In der Familie und später in der gemeinschaftlichen, für alle verpflichtenden Jugendweihe erhalten die Kinder eine angemessene Erziehung, die sie auf die Pflichten ihres späteren selbständigen Lebens vorbereiten soll. Als Weiterführung der Jugendweihe kann man die Männerzeremonien bei den Yamana und Halakwulup, deren Hauptzweck jedoch ein anderer ist, betrachten; beide Einrichtungen sind bei den Selknam in der alleinigen Zeremonie des Kloketen vereinigt<sup>1</sup>).

Schließlich fand ich bei allen drei Feuerländerstämmen die Anerkennung eines einzigen Höchsten Wesens, das hauptsächlich durch scheue, respektvolle Ehrfurcht und durch Beobachtung aller von ihm ausgegangenen Bestimmungen verehrt wird. Man betrachtet dasselbe als den Urheber der geltenden Verpflichtungen und der herrschenden Stammesordnung, die durch einen sog. Heilbringer den damaligen ersten Ahnen vermittelt und an die späteren eigentlichen Menschen weitergegeben wurden. Die Feuerländer hüten auch einen reichen Mythenschatz. Das Medizinmannwesen ist am stärksten bei den Selknam, am schwächsten bei den Halakwulup ausgeprägt. Wettspiele und mimische Tänze dienen der Unterhaltung und Belustigung, wenn mehrere Familien für einige Zeit beisammen sind. Ein Weiterleben der menschlichen Seele über das Grab hinaus anerkennen alle, nur wissen sie nichts über deren besondere Daseinsform. Die Erdbestattung findet sich überall, doch haben die Yamana teilweise daneben Leichenverbrennung geübt, und bei den nördlichen Halakwulup sah ich selber noch die Hockerbestattung.

Im allgemeinen erweist sich demnach die Kulturform der Feuerlandindianer auf wirtschaftlichem, gesellschaftlichem und geistigem Gebiete als sehr einfach und arm. Vor ihrer häufigen Berührung mit Europäern war ihre Kopfzahl bedeutend höher als gegenwärtig. Ich schätze die frühere Volksstärke der Selknam auf etwa 4000, heute erreicht sie 50 nicht mehr: der Yamana auf 3000, heute beträgt sie kaum 40; der Halakwulup auf 5000, die heute unter 100 bleibt. In wenigen Jahren wird der letzte Feuerlandindianer vom Erdboden verschwinden.

Aussprache: Die Herren L. Heck, Weinert, Fischer.

Ausflug, Sonntag den 1. Mai nach Senftenberg unter Führung von Prof. Dr. Götze.

Besichtigung des Bergbau-Museums in Senftenberg, nach dem Essen Wanderung nach dem Burgwall, Führung durch die Ausgrabungen, Rückkehr nach Senftenberg.

### Sitzung vom 21. Mai 1932.

### Vorträge:

 Herr Joseph Csalogovits (Budapest): Neue Ergebnisse der ungarischen Neolithforschung (mit Lichtbildern).
 Herr Vatter, Frankfurt a. M.: Eine völkerkundliche Forschungsreise nach dem Solor-Alor-Archipel, Niederländisch-Indien (mit Lichtbildern). Vorsitzender: Zuerst Herr Hans Virchow, dann Herr Eugen Fischer.

<sup>1)</sup> Vgl. M. Gusinde, Die Feuerland-Indianer. Bd. I. Die Selknam. Anthropos-Verlag, Mödling 1931.

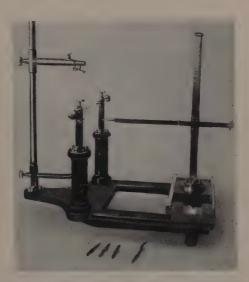
### (1) Vor der Tagesordnung legte Herr Hans Virchow

### Änderungen am Prosopometer

vor.

Der vorgestellte Apparat wurde von mir im Jahre 1915 eingeführt und "Prosopometer" genannt, um zu bezeichnen, daß er zur Untersuchung des Gesichtsteiles des Schädels (πρόσωπον = Gesicht) dienen solle. Er ist im Sitzungsbericht unserer Gesellschaft vom 17. Juli 1915 besprochen und auch abgebildet. Die Abbildung (a. a. O. S. 367) ist in der Wiedergabe verschwommen, schon eine Folge des Krieges. — Es ist nicht eigentlich ein Meßapparat, sondern ein Apparat zur Feststellung der Lage beliebig vieler Punkte des Gesichtsschädels in Beziehung auf andere Punkte, woraus sich ja Maße von selbst ergeben. — Ich habe mehrmals monatelang mit dem Apparat gearbeitet — Schädelmessungen nehmen ja immer viel Zeit — und habe dabei mancherlei gelernt und mancherlei unterscheiden gelernt,





z. B. projizierte Augenhöhleneingangsbreite und wirkliche Augenhöhleneingangsbreite (in der Gesichtsbreite hat nur die projizierte Augenhöhleneingangsbreite Platz); Augenhöhlenhöhe und Augenhöhleneingangshöhe, was die Anthropologen gar nicht kennen; Deklination und Inklination des Augenhöhleneinganges, was für die Physiognomie eine Rolle spielt.

Unter der Arbeit mit dem Apparat erwiesen sich einige Änderungen als wünschenswert. An einem Exemplar, welches vor einigen Jahren für Herrn Ötteking hergestellt worden ist, sind diese schon angebracht worden. Ich hätte sie damals mitteilen sollen; ich will das Versäumte jetzt, wo ein

weiteres Exemplar für Zürich bestellt ist, nachholen.

Änderungen:

1. Die Gleitbahn für die Maßstabsäule ist 2 cm weiter von den Tragstiften abgerückt mit Rücksicht auf sehr prognathe Schädel; auch wird dadurch die Untersuchung größerer Anthropoidenschädel ermöglicht.

2. Die Fußplatte der Maßstabsäule ist um 2 cm verbreitert und

dadurch die Säule stabiler, gegen seitliches Kippen mehr gesichert.

3. Die Gleitbahn hat eine hintere Leiste bekommen, so daß die Fußplatte der Maßstabsäule absolut sicher der vorderen Leiste anliegend bleibt. 4. Der hintere Rand der Fußplatte ist mit einer Feder versehen, durch welche die Platte noch sicherer an die vordere Leiste angedrückt wird und die Platte leichter gleitet.

5. Das mittlere Stück des vorderen Randes der Fußplatte ist leicht

ausgeschnitten, um die Reibung beim Verschieben zu verringern.

6. Der horizontale Arm trägt eine Visiereinrichtung, um höchste Ge-

nauigkeit der Einstellung zu erreichen.

7. Die Einsteckspitzen sind nicht mehr mit Hülsen versehen, vermittels derer sie auf den horizontalen Arm aufgeschoben werden konnten, sondern sie werden in diesen hineingesteckt und sind — mit Ausnahme der Orbitaltiefenmeßspitze — um fest zu sitzen und sich nicht drehen zu können, mit einem Seitenplättehen versehen, welches in einen von vier Schlitzen des horizontalen Armes hineinpaßt.

8. Zu den ursprünglichen drei Einsteckspitzen, einer geraden und zweien rechtwinklig aufgebogenen, sind zwei weitere hinzugekommen:

a) eine ebenfalls gerade, aber an der Spitze mit einem Kügelchen von

1 mm Durchmesser versehene, wegen Aufsetzens auf Nähte.

b) eine besondere für Messung der Augenhöhlentiefe. Sie ist dementsprechend länger, ist in geeigneter Weise gebogen, um der medialen Augenhöhlenwand auszuweichen, und endigt nicht spitz, sondern mit Schwalbenschwanz, um auf die dünne Knochenspange an der lateralen Seite des Foramen opticum aufgesetzt werden zu können.

Der Apparat in seiner neuen Ausführung ist durch Herrn Walter

Öhmke mit gewohnter Sorgfalt ausgeführt worden.

(2) Herr Joseph Csalogoevits hält den angekündigten Vortrag Neue Ergebnisse der ungarischen Neolithforschung. (Bericht nicht eingegangen.) Aussprache Schuchhardt.

(3) Herr Vatter hält den angekündigten Vortrag.

## Eine völkerkundliche Forschungsreise nach dem Solor-Alor-Archipel (Niederländisch-Indien).

Im Auftrag des Völkermuseums der Stadt Frankfurt am Main und mit Unterstützung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft bereiste ich in den Monaten November 1928 bis Juli 1929 die kleine, noch fast unerforschte Inselreihe, die Flores mit Timor verbindet und nach ihrem westlichen bzw. östlichen Eckpfeiler zweckmäßig als Solor-Alor-Archipel bezeichnet wird. Die fünf Eilande, die diesen kleinen Archipel bilden, gliedern sich wieder in die "Solor-Inseln": Solor, Adonare und Lomblem und die "Alor-Inseln": Alor und Pantar. Schon bald nach Beginn unserer Tätigkeit — ich war von meiner Frau begleitet, deren Anwesenheit die Aufnahme freundschaftlicher Beziehungen zu den Eingeborenen und damit die wissenschaftliche Arbeit sehr erleichtert hat - stellte sich heraus, daß der Ostzipfel der Insel Flores sowohl sprachlich als auch ethnographisch zu den Solor-Inseln hinzugehört, und er durch eine deutlich wahrnehmbare Sprach- und Kulturgrenze gegen das mittlere Flores abgetrennt ist. wurde auch "Ost-Flores" in die Untersuchung mit einbezogen. In dieser erweiterten Umgrenzung ist der Solor-Alor-Archipel wenig über 6000 qkm groß; die Zahl der Eingeborenen wird auf rund 150000 Köpfe geschätzt. Überall in unserem Arbeitsgebiet wurde uns herzliche Gastfreundschaft und tatkräftige Hilfe in persönlicher und wissenschaftlicher Hinsicht zuteil: in Ost-Flores und auf den Solor-Inseln seitens der katholischen Missionare der S. V. D., auf Alor und Pantar durch den dortigen Kontrolleur, jetzt Assistent-Residenten M. A. Bouman, dem die Sprach- und Völkerkunde Niederländisch-Indiens eine Reihe wertvoller Beiträge verdankt.

Ost-Flores und die drei Solor-Inseln decken sich nahezu vollständig mit dem Verbreitungsgebiet der "soloresischen" Sprache, die abgesehen von den Grenzzonen im Westen und Osten nur geringfügige dialektische Besonderheiten aufweist. Ganz anders ist es auf Alor und Pantar; hier steht der Geschlossenheit des Soloresischen eine starke Sprachzersplitterung gegenüber: auf Pantar haben wir fünf, auf Alor sogar elf verschiedene Sprachen feststellen können, manche mit mehreren Dialekten. Sie gehören allerdings alle, ebenso wie das Soloresische, zur großen Gruppe der "indonesischen" Sprachen und zwar zur "Ostgruppe" P. W. Schmidts, die im Gegensatz zu den west- und nordindonesischen Idiomen den Genitiv vor das Nomen stellt, z. B. soloresisch "das Horn der Ziege" = "witi taran" (= "Ziege-Horn") gegenüber etwa malaiisch "tanduk kambing" (= "Horn-

Ziege").

Während es im Westen und Nordwesten des Indischen Archipels, abgesehen von den Negritos der Malaiischen Halbinsel und der Philippinen, dunkelhäutige und kraushaarige Menschen nicht oder nicht mehr in geschlossenen Gruppen gibt, überwiegen im Solor-Alor-Archipel nigritische Formen in so starkem Maße, daß die Zuteilung unseres Gebiets zum großen Ostblock der nigritischen Rasse außer Frage steht, und zwar nimmt der nigritische Charakter innerhalb des kleinen Inselbereichs deutlich von Westen nach Osten zu. Auf Alor kommen glatt- oder wellhaarige Individuen mit hellerer Haut und z. T. schmalen Nasen, wie sie in Ost-Flores noch häufig sind, kaum noch vor; aber auch in diesem fast rein nigritischen Gebiet wird man immer wieder überrascht durch die Vielgestaltigkeit der körperlichen Erscheinung, auch auf kleinstem Raum, innerhalb eines und desselben Dorfes, die sich wohl aus langewährender Mischung unter Einwirkung fremder Zuwanderung (von Ceram, Timor, dem mittleren Flores) erklärt. Die nicht-nigritischen Einschläge gehen auf westliche Einflüsse zurück: die Überlieferungen der Eingeborenen sind voll von Hinweisen auf die Herkunft bestimmter Sippen aus "Sina-Djawa", worunter der westliche Archipel, besonders die Malaiische Halbinsel zu verstehen ist. Auf Pantar läßt eine nichtnigritische, großwüchsige, schlicht- bis wellhaarige Schicht noch weiter nach Westen und Nordwesten reichende Beziehungen vermuten.

Im Osten Alors (und vielleicht auch in einem begrenzten Gebiet des mittleren Adonare) glaube ich deutlich erkennbare Reste einer wahrscheinlich ehemals weiterverbreiteten Negritobevölkerung gefunden zu haben. Schon Pigafetta, der 1522 als erster Europäer den Solor-Alor-Archipel betrat, berichtet von "Zwergen" in der Nähe Alors, und im Westen der Insel wurde uns immer wieder erzählt von "erwachsenen Menschen, aber klein wie Kinder", die dörferweise in den Bergen des Ostens hausen sollten. Wenn auch unsere Hoffnung, dort noch echte Negritos in geschlossenen Gruppen anzutreffen, enttäuscht wurde, so konnten wir doch jenseits einer quer zur Längsachse der Insel verlaufenden Linie, die auch eine ethnographisch bedeutsame Grenze darstellt, eine auffällige Verringerung der Körpergröße beobachten und innerhalb von zwei Tagen über ein Dutzend Männer messen, deren Körperhöhe bei 145 cm und darunter lag, ohne daß allerdings ihre sonstigen Merkmale ausgesprochen negritohaft gewesen wären. Negritohafte Gesichtsbildung ist (bei mittlerer Körpergröße) auf allen Inseln nicht selten, und Prof. Weidenreich-Frankfurt hat an einigen von mir aus Ost-Flores mitgebrachten Schädeln weitgehende Übereinstimmungen mit Negritoschädeln von den Philippinen festgestellt.

Schmuck und Tracht erhalten ihr Gepräge durch Tatauierung und Glattfeilung der Schneidezähne (beides bei beiden Geschlechtern zugleich Zeichen der Reife), durch den Kopfschmuck der Männer (Palmblattstreifen in Ost-Flores, enge Haarröhrchen auf Pantar, Haarzylinder auf Alor, wie sie ähnlich aus Australien, Neuguinea und Melanesien bekannt sind), durch den gewebten Sarong im ganzen soloresischen Gebiet und auf Pantar (hier nur importiert) und den Schamschurz auf Alor, der im Innern noch aus geklopftem Rindenbast besteht. Die soloresischen Baumwollstoffe sind geïkatet (in der Kette), die schönsten Muster trafen wir in Ost-Flores, Süd-Solor und Süd- und Nordwest-Lomblem. Das Weben selbst ist auf Pantar und Alor (mit Ausnahme eines kleinen Gebiets im Südwesten) unbekannt. Während im soloresischen Teil des Archipels die künstlerische Leistung fast ganz auf die erwähnte Musterung der Gewebe beschränkt ist, ist die stoffliche Kultur Alors durch figürliche Plastik (insbesondere Darstellungen des Naga-Schlangendrachens), und reiche Schnitz- und Ritzornamentik ausgezeichnet. Eisenbarren, an der Küste eingehandelt, werden überall mit Hilfe des typisch-indonesischen Bambusgebläses zu Messer- und Schwertklingen und Pfeil- und Lanzenspitzen umgeschmiedet. Das Hauptzentrum der Waffenschmiedekunst ist aber der mohammedanische Küstenort Lamahala auf Adonare.

Die Häuser stehen teils auf ebener Erde, teils auf einem Pfahlrost; die Kornspeicher stehen überall auf Pfählen, an einzelnen Stellen auf Lomblem und Pantar werden sie auch in die Krone eines hohen Baumes gebaut. Die Grundlage der Wirtschaft ist der Bodenbau, der ohne Pflug, ohne künstliche Bewässerung mit z. T. noch sehr urtümlichem Gerät (zugespitzten Bambusstangen) ausgeführt wird. Die wichtigsten Anbaupflanzen sind Mais und Reis (neben Hirse, Kassave, Yam u. ä.), doch ist der Reis nur Opfer- und Festspeise, ebenso wie das Fleisch von Ziegen und Schweinen nur zu Opfermahlzeiten dient. Das Hauptgetränk des soloresischen Gebietes ist der aus der Lontarpalme gewonnene Palmwein;

von Genußmitteln ist Betel und Tabak allgemein verbreitet.

Die maßgebliche soziale Einheit ist die vaterrechtliche, exogame Sippe; bestimmte Speiseverbote und Herkunftssagen lassen bei manchen von ihnen totemistischen Ursprung erkennen. Das Land ist unveräußerliches Sippeneigentum. Die Frau wird gekauft, im Westen mit importierten Elefantenzähnen ("gading"), im Osten mit Bronzetrommeln, sogenannten "mokko-mokko", die meist aus Java eingeführt sind. Nur für die Zahlung des Brautpreises hat sich das alte traditionelle Schatzgeld noch erhalten. Stellenweise ist die "Kaufehe" durch die "Dienstehe" abgelöst. Die größte soziale Einheit ist das Dorf, "Stämme" und andere über das Dorf und die allernächste Heimat hinausreichende ethnische oder politische Verbände gibt es nicht.

Aus der lokal sehr verschieden großen Zahl der Sippen im Dorf heben sich im Westen vier Hauptsippen heraus, deren Häupter die wichtigsten politischen und kultischen Funktionen auf sich vereinigen. Neben ihnen steht der "tuan tanah", der "Herr über das Land", der zugleich Verwalter des Sippenlandes und Mittler zwischen der Sippe und den überirdischen Gewalten ist, die mehr als alle wirtschaftliche Arbeit den Ausfall der Ernte bedingen.

Ein Aufsatz über die religiösen und magischen Anschauungen und über den Kult folgt in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift 1).

<sup>1)</sup> Vgl. E. Vatter "Ata Kiwan. Unbekannte Bergvölker im tropischen Holland" (Leipzig, Bibliogr. Institut 1932).

## III. Literarische Besprechungen.

Helene Barthel. Der Emmentaler Bauer bei Jeremias Gotthelf. Veröffentlichungen der Volkskundlichen Kommission des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volkskunde. 1. Reihe, 3. Heft. Münster 1931, Verl. Aschendorff. 5 M.

Kulturgeschichte und Volkskunde haben stets reichen Gewinn aus den dichterischen Werken der Vergangenheit gezogen, aber sie haben sich den Erscheinungen der letzten drei Generationen gegenüber doch recht zurückhaltend verhalten. Wie umfassend und reich die Ergebnisse auch bei Dichtern des 19. Jahrhunderts sein können, bezeugt die Verfasserin, die auf Grund der Schllderungen Gotthelfs das Leben der Emmentaler Bauern schildert. Sie bringt — gestützt auf eine gute Kenntnis des gegenwärtigen Emmentalers — Tatsachen aus dem Leben dieses, in alter Überlieferung stehenden Bauerntums, wie es die Sitten, Bräuche und Anschauungen um 1800 erkennen lassen. Damals waren noch altgermanische Züge vorhanden, freilich stark beeinflußt durch ein Christentum, das unter dem Zwange des Calvinismus zu einer Mischung echter, herzensfrommer Einfalt und dogmatischer Enge gestaltet war. Diese bäuerliche Religiosität, über die in den letzten Jahren recht beachtenswerte, aber auch einander widersprechende Schriften erschienen sind, ist von der Verfasserin mit besonderer Liebe behandelt. Auch andere Beobachtungen sind von Wert für das Verständnis der bäuerlichen Psyche und des bäuerlichen Lebens. Die dem Emmentaler Hofsystem erwachsene Arbeitsgenossenschaft, ihre dyarchische Verbundenheit, ihre soziale Bedeutung und ethische Stärke geben manche Aufklärung über das Wesen der ländlichen Arbeit. Gewiß hat ein Jahrhundert hier vieles verwischt und ausgeglichen; unter der Oberfläche wirken sie weiter und bezeugen, daß das bäuerliche Leben nicht nach äußeren Arbeitsvorgängen zu verstehen ist, sondern daß hier das Individuum noch abhängig ist von Zusammenhängen mit der Vergangenheit, die sich der Beobachtung leicht entziehen. Das Buch ist mit wissenschaftlichem Ernste angelegt und anschaulich Robert Mielke. geschrieben.

Gustav Hagemann: Bäuerliche Gemeinschaftskultur in Nordravensburg. Veröffentlichungen der Volkskundlichen Kommission des Provinzialinstituts für westfälische Landes- u. Volkskunde, 1. Reihe, 2. Heft, Münster 1931, Verl. Aschendorff. Mit Karten u. 4 Tabellen. 9,50 M.

Es sind nur vier Dörfer, in denen der Verfasser sein Material gesammelt hat, aber gerade diese Beschränkung hat mit fast photographischer Zuverlässigkeit die Denkweise einer Bevölkerungsschicht bloßgelegt, die sich auch bei dem hier häufig beobachteten Übergang zur Zigarrenindustrie nicht verflächtet hat. Ein starkes Gemeinschaftsbewußtsein, das unmittelbar aus der Dorfverfassung hervorgegangen fst, hat sich im wesentlichen bis heute erhalten, ohne von modernen politischen Bewegungen beeinflußt worden zu sein. Das ist eine bemerkenswerte Tatsache, die man in der religiösen Vorstellung auch anderwärts beobachtet hat, die der Verfasser indessen weitgehend in ihren vielfachen Beziehungen und Verzweigungen verfolgt hat. Das äußere Leben der Bewohner kreist um Hausgenossenschaft, Nachbarschaft, Arbeit und Kirche. Dabei ist es sehr belehrend, in welchen Formen sich das nicht ganz abzulehnende Zeitbewußtsein bisweilen gegen die Umklammerung durch die genossenschaftliche Überlieferung auflehnt, wie in manchen Außerungen sich neue Vorstellungen durchringen, aber stets wieder niedergehalten und eingedämmt werden durch die Macht der überkommenen Bindungen. Der Verfasser zieht keine allgemeinen Folgerungen, obwohl sie manchmal recht naheliegen — nicht nur auf dem Lande! Denn man wird ähnliche, durch die Überlieferung gestützte, unbewußte und oft unerkannte Vorstellungen auch bei anderen Kreisen voraussetzen müssen, um einzelnen Erscheinungen des Volkslebens näherzukommen.

Hermann Wirth: Der Aufgang der Menschheit. Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse. Textband I: Die Grundzüge. Mit 68 Textabb., 28 Bilderbeilagen und einem Schrifttafelanhang (von 10 Tafeln). Eugen Diedrichs, Jena 1928, 632 S. 40.

Die Ziele dieses Buches sind außerordentlich weit gesteckt, haben aber ihre wissenschaftlichen Unterlagen in der Verbreitung und Deutung von Felszeichnungen, Kultsymbolen und Schriftzeichen, die dem Verf. die kühnsten Folgerungen auswicht auch Stillen und Oberstellen Zeiten des Atlantischen Oberstellen Stillen und Oberstellen der Alter Welt auftrach und Wirth tischen Ozeans bis weit nach Süden und Osten in der Alten Welt auftreten und Wirth sie bis in die älteste Vorzeit verlegen zu können glaubt, so mußten geschichtliche Verbindungen in alter Zeit angenommen werden. Da ferner seine Deutung der Zeichen von dem Gesichtskreissonnenjahr — einem Kreise mit Einzeichnung von bedeutungsvollen Sonnenauf- und -untergangspunkten — ausging und ihm die senkrechte Teilung des Kreises als Verbindung der Sonnenaufgangspunkte im Norden und Süden von seiten eines jenseits des nördlichen Polarkreises wohnenden Volkes erschien, so war es notwendig, den Aufgang der Menschheit in die Arktis zu verlegen. Weil das aber an sich nicht gut möglich erschien, so mußte die Entstehung in einer Zeit liegen, wo es in der Gegend des Nordpols warm war, und da das nur in der Tertiärzeit der Fall war, so mußte damals auch bereits der Mensch gelebt haben. Hätte Wirth sich mehr mit den asiatischen Felszeichnungen und Völkerverhältnissen abgegeben, so würde er vielleicht den von ihm angenommenen Zusammenhang der amerikanischen Zeichen mit den europäischen über asiatischen Boden gesucht haben. So aber fand er die geschichtliche Verbindung über die seiner Meinung nach inzwischen in den Fluten des Nordatlantischen Ozeans versunkenen Insel Atlantis, wohin die Arktiker z. T. nach Verlust der Wärme im Norden auswanderten, und von wo sie dann nach Amerika und Europa kamen. Wegen der in den Felszeichnungen sich angeblich verratenden religiösen Tiefe der nordischen Rasse ist Wirth aber auch Prophet dieses Gottesglaubens geworden und ist geneigt, dieser Rasse auch alles dasjenige an Kulturgütern in der ganzen Welt zuzutrauen, was nach unseren Wertbegriffen ansprechend erscheint, während alles Übrige der Mischung mit einer dunkleren südlichen Rasse zugewiesen wird. — Infolge dieser Schlußfolgerungen hat sich die Fachwissenschaft meist vollkommen ablehnend verhalten, obwohl diese gegenüber den Zeichen nur einen kleinen Teil des Werkes einnehmen. Um letztere hat man sich aber bis jetzt so gut wie gar nicht gekümmert. Wenn das geschieht, wird man zunächst die Grundlage der Erklärung Wirths nämlich das Gesichtskreissonnenjahr, als berechtigt anerkennen müssen, wenn auch gleichzeitig ein ganzes Heer von Fragen entsteht, die Wirth entweder gar nicht aufwirft oder kurzerhand einseitig entscheidet. Als gesunde Anregung und eingehender Untersuchungswert darf man annehmen: 1. Die Felszeichnungen enthalten nicht Spielereien, sondern kosmische Vorstellungen über den Sonnenlauf und Verwandtes. 2. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind sie mehr in nördlichen Gegenden zu finden, obwohl sie auch jenseits des Äquators vorkommen. 3. Es ist zu untersuchen, wie weit sich die von Wirth als kosmisch gedeuteten Zeichen wirklich darauf beziehen, wie weit sie in den verschiedenen Schriftzeichen bei den Kulturvölkern eingedrungen sind und inwieweit doch vielleicht bloße geometrische, also ohne besondere Idee entstandene Zeichen darunter vorkommen, bzw. in die allgemeine Ornamentik eingedrungen sind. Dazu ist besonders eine Beglaubigung der Bedeutung der Zeichen an möglichst vielen Stellen herbeizuführen, denn man kann sich nicht begnügen, von einer Stelle aus alles Übrige zu deuten. — Der Nachweis einer geschichtlichen Verbindung kommt erst in zweiter Linie. Die von Wirth hierfür gemachten Vorschläge ebenso wie seine sprachlichen Auseinandersetzungen können schwerlich als Unterlage der Untersuchung gebraucht werden.

Als vielleicht wichtig darf hier auf einen Punkt hingewiesen werden. Der durch einen Strich von oben nach unten geteilte Kreis, der von Wirth als Nord- und Südstand der Sonne im Gesichtskreis aufgefaßt wird und demnach einem Volke jenseits des Polarkreises zugeschrieben wird, kann auch als "oben-unten", wie es in Amerika noch vorkommt, gedeutet werden, indem von der Sonne gesagt wird: sie steigt nach Süden herab und nach Norden empor. Es wäre also damit die Richtung Zenith-Nadir gemeint, wie in Amerika nachgewiesen werden kann. Die Richtung Nord-Süd darin wäre sekundär. Durch eine solche Annahme würden sich die bedenkliche Frage der nordischen Herkunft jenseits des Polarkreises erübrigen. (Vgl. meinen Beitrag in: A. Baeumler, Was bedeutet Hermann Wirth für die Wissenschaft, Leipzig 1932.)

Stülpner, Kurt: Der Tote in Brauch und Glauben der Madagassen. Studien zur Völkerkunde, Bd. 3. Leipzig 1929. 144 S.

Verfasser gelangt auf Grund eingehender Untersuchung der einschlägigen Literatur zu der Folgerung, daß afrikanische Einflüsse auf Madagaskar in nicht zu unterschätzender Weise wirksam gewesen sind. Der stark negroide Charakter der Bevölkerung ist mit Ferrand auf Mischung indonesischer und afrikanischer Elemente, und nicht auf eine indo-melanesische Erbanlage, wie die beiden Grandidier annehmen, zurückzuführen.

Die Vorstellungsgruppen, aus denen sich die madagassischen Anschauungen vom Wesen der Toten, resp. des Menschen überhaupt, zusammensetzen, gehören zum mindesten zwei verschiedenen Kulturschiehten an, von denen die eine, wahr-

scheinlich die ältere, afrikanischen, die andere indonesischen Ursprunges ist. Ersterer entstammt der Fananyglaube, letzterer die Ambiroavorstellung.

Die Ambiroavorstellung, d. h. der Glaube an einen den Menschen in Schattengestalt begleitenden Schutzgeist, von dessen Anwesenheit Glück und Gesundheit des Menschen abhängt, brachten die Indonesier aus ihrer Heimat nach Mada-

gaskar mit.

Der Fananyglauben dagegen, d. h. die Anschauung, daß das Leben an die im Körper befindlichen Säfte gebunden ist und nach dem Tode des Menschen in einem aus der Leichenflüssigkeit sich entwickelndem Tier weiterlebt, gehört dem Kulturbesitz der aus Afrika gekommenen Urbevölkerung Madagaskars an, d. h. also der Stämme, die von den Madagassen als Vazimba bezeichnet werden und wahrscheinlich Afrikaner waren, worauf schon ihr Stammesname hinweist, der als

einziger unter den madagassischen mit dem Präfix wa- beginnt.

Möglicherweise haben wir im Fananyglauben, der sich in ganz Austronesien überhaupt nicht findet, und in Afrika nur bei der hamitischen Oberschicht gewisser Völker des Zwischenseengebietes, bei den Wakubwe und Wanambwe, und bei einigen Stämmen des westlichen Nordrhodesiens nachzuweisen ist, sogar ein ursprünglich hamitisches Kulturgut vor uns. Durch uns noch unbekannte hamitische oder besser protohamitische Wanderungen kam er zu den Stämmen des oberen Sambesigebietes, denen wohl auch ursprünlich die Vazimba angehörten, durch die er dann nach

Madagaskar gelangte.

Wegen weiterer Einzelheiten muß auf die sorgfältige und eingehende Arbeit verwiesen werden, zu der Verfasser die ihm zugängliche sehr umfangreiche Literatur herangezogen und kritisch gewertet hat. Es führen also die mit dem Toten und dem Tode verbundenen Bräuche und Vorstellungen letzten Endes zu der Annahme, daß die Bevölkerung Madagaskars als ein Mischprodukt zweier verschiedener Rassen aufgefaßt werden muß. Dazu kommt noch der verhältnismäßig neue Einschlag eines malayischen Elementes, das besonders in Imernia in den oberen Klassen und Kasten stark hervortritt, und auf in geringer Zahl gegen das Ende des XIV. Jahrhunderts aus Java oder Sumatra eingetroffene Zuwanderer zurückzuführen ist. Voeltzkow.

### Delteil, Pierre: Le Fokon'olona (commune Malgache) et les Conventions de Fokon'olona. Paris, Domat-Montchrestien, 1931. 80. 105 S.

Das Fokon'olona ist eine Madagaskar eigentümliche Einrichtung, die Grundlage der eingeborenen Organisation auf dem Hochplateau, eine Art Gemeindeverfassung, die wohl schon seit langem besteht, aber erst unter Andrianampoinimernia, 1786—1810, dem genialen Begründer der Merina Macht, durch Schaffung der vadin-tany, einer Mittelsperson zwischen dem Herrscher und der Gemeinde, eine festere Gestalt gewann.

Fokon'olona bezeichnet sowohl die Gemeinschaft wie den Einzelnen, einen Unterschied des Geschlechtes gibt es nicht, Männer, Frauen, und auch Kinder von einem bestimmten Alter an, hatten an allen Erörterungen und Beratungen, welche die Angelegenheiten und das Wohl der Bewohner einer Fokon'tany, d. h. eines Ortes oder Quartiers, betrafen, teilzunehmen, doch ist es nicht notwendig, daß dessen Insassen besonders zahlreich sind, gemäß der alten Auffassung genügten drei

Häuser, um ein Fokon'olona zu bilden.

Alle Mitglieder der Gemeinschaft fügten sich willig der Leitung der Rayamandreny (Väter und Mütter), d. h. der auf Grund dieser Erfahrung und reifen Urteils gewählten Alten, die eine Art Areopag der Weisen bildeten, mißliche Angelegenheiten schilderten, Streitende versöhnten, Hilfesuchende berieten, im Namen des lalana velona, des mündlich übertragenen Rechtes, das für alle verbindlich ist, da in ihm der Wille der Vorfahren, didin-drazana, zum Ausdruck gelangt. Wichtige Entscheidungen freilich, besonders alles was die lokale Verwaltung anbetraf, blieb der Versammlung des Fokon'olona vorbehalten.

Es ist die Tradition, der Gebrauch, mit einem madagassischen Worte der fomba, dem sich alle fügen müssen, dem sich niemand entziehen kann, und in der Fürsorge über die Beobachtung des fomba äußert sich die Tätigkeit der Ray aman-

dreny in erster Linie.

Aber die Tätigkeit des Fokon'olona beschränkte sich nicht auf Beilegung von Streit und Rechtsfällen zwischen Einzelnen, das gemeinsame Leben verpflichtete jeden zur Beobachtung einer größeren Anzahl von Verhaltungsmaßregeln und Vorschriften selbst außerhalb des fomba, von denen das Gemeindewohl, das Gedeihen aller abhing. Sämtliche Bewohner des Fokon'tany sind gehalten sich in allen vorkommenden Fällen wechselseitig zu unterstützen, wie bei der Bestellung der Felder und Errichtung der Häuser, sind verpflichtet für den Unterhalt der Unglücklichen, der Greise und Waisen zu sorgen, auch wacht die Gemeinde über das Vermögen der Abwesenden, besonders des im Felde stehenden, war das Getreide reif, so wurde es abgeerntet und in die Silos für sie aufbewahrt. Schließlich nahm sie es auch auf sich, den Frondienst, die Steuer und Militäraushebungen unter sich zu verteilen. Ihre Vorsteher übten eine Gerichtsbarkeit aus entsprechend unseren Friedensrichtern, vermochte die Lässigen zu zwingen, etwa unbestellt gelassene Felder unter Kultur zu nehmen, u. a. m.

Wer sich nun in dieser durch die gleichen Interessen verbundenen Gemeinschaft mißbeliebig machte, konnte ausgeschlossen werden durch die tosika, eine Maßregel, die schwerwiegende Folgen hatte und eine Art bürgerlichen Tod bedeutete. Der davon Betroffene wurde ein ruheloses Wesen ohne Heimat, von allen Gemeinden als verdächtig zurückgewiesen, sah er sich gezwungen Zuflucht zu suchen bei den

Wegelagerern im Sakalavalande.

Die französische Regierung hat nun nach Beruhigung des Landes in richtigem Verständnis für die Mentalität der Bewohner die Kommunalverwaltung fast völlig in den Händen der Eingeborenen belassen, deren althergebrachte Einrichtungen als bewährt und im Volksbewußtsein wurzelnd, durch Erlaß vom 9. Februar 1902 mit geringen Modifikationen übernommen wurden.

Die Provinzen, an deren Spitze ein französischer höherer Beamter steht, sind je nach ihrer Bedeutung eingeteilt in eine mehr oder weniger große Anzahl von Distrikten, die jeweils von einem Administrateur oder einem Subalternoffizier betreut werden. Die weitere innere Verwaltung liegt aber fast völlig in den Händen

der Bevölkerung selbst.

Auf dem Hochplateau sind die Distrikte eingeteilt in Bezirke, deren jeder einem eingeborenen Gouverneur untersteht, jedes Gouvernement wieder in Kreise mit einem Untergouverneur, dem gouverneur madinika, die Kreise wiederum in Fokon'tany oder Quartiere mit einem Vorsteher, mpiadidy, der aus drei durch die Gemeinde, Fokon'olona präsentierten Kandidaten von der Regierung ausgewählt wird.

Die Hauptarbeit ruht auf dem Gouverneur madinika, dem zur Ausführung der Einzelheiten, Gehilfen, mpikarakara, zur Seite stehen; er führt die Zivillisten der Eingeborenen, überwacht die Ausführung der Arbeiten des Fokon'olona, kontrolliert den Stand der Ernten und Herden, und überweist die einlaufenden Steuerbeträge.

Das Fokon'olona selbst hat zahlreiche Obliegenheiten, versieht die Polizei im Fokon'tany, hat für die Unterhaltung der Wege, Straßen, Deiche, Kanäle, Brunnen usw. zu sorgen, muß die ansteckenden Krankheiten anmelden und ihrer Ausbreitung

vorbeugen.

Gegenwärtig ist das Fokon'olona die Grundlage des sozialen, politischen und administrativen madagassischen Gebäudes auf dem Hochplateau, und gerade deshalb bildet eine in die Tiefe schürfende Studie, wie die vorliegende Arbeit, die uns die psychologische Kenntnis der Eingeborenen-Zivilisation erschließt, eine nicht zu unterschätzende Grundlage für eine erfolgreiche koloniale Tätigkeit.

Voeltzkow.

# Bulletin der schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie. 1924-1932.

Diese Zeitschrift erscheint unter der Schriftleitung Prof. Dr. Schlaginhaufens. Der große Raum, den anthropologische Themen einnehmen, wird aus dieser Tatsache erklärt. Kurze Zusammenfassungen der Vorträge, die auf den Jahresversammlungen der Gesellschaft gehalten wurden, bilden den Inhalt. Eine Reihe dieser Referate sind von großem Interesse, da sie Arbeitsergebnisse, die an anderen Orten nicht publiziert sind, kurz gefaßt mitteilen. Es seien nur Referate von Hintermann über die Jumbo-Zaparo-Indianer, über Schiffahrt auf dem Niger, von Pittard über anthropologische Messungen an Griqua-Hottentotten, von Rütimeyer über Schalensteine, Schweizer Goldwäscherei u. a., von Périer u. Baehni über Buschmannanthropologie und von Pittard-Dellenbach über den Inhalt eines Zaubersackes der Mayombe erwähnt.

## IV. Eingänge für die Bibliothek.

Adler, Bruno: Tschuktschenkarten, ein Beitrag zur Kartographie der Polarvölker.

[Berlin: Springer 1931.] 8°. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 63. Albrecht, Rudolf: Die Räder-Uhr. Rothenburg ob der Tauber: Albrecht (1914)

25 S. [40 Taf.]. 8°.

Anderson, William: Asgard Eddans Paradis och andra Kultplatser i sydsvenska

bygder. Karlskrona: Sevensson 1931. 48 S. 80.

Badé, Frederic William: The Tell en-Nasbeh excavations of 1929, a preliminary report. Washington D.C.: Smithson. Instit. 1930. 8 pl. 8°. Aus.: Smithson. Rep. Publ. 3099.

Bibliotheca Javanica: 1. Berg, C. C.: Rangga Lawe 1930. 2. Hooykaos, C.: Tantri Kämandaka 1931. 3. Poerbatjaraka, R. Ng.: Smaradahana 1931. Boas, Franz: The religion of the Kawakiutl indians. New York 1930: Columbia

University Press. Part 1-2.  $8^{\circ}$ . (Columbia Univers. Contribut. to anthrop. vol. 10.)

Boecker, Max: Der Knochenpfriem im Gebrauch des Heideimkers ... Celle o. J.: Pohl. 23 S. 8°.

Borgoras, W. G.: Elements of the culture of the circumpolar zone. Washington D. G.: Smithson. Instit. 1930. 8°. Aus: Smithson. Rep. Publ. 3098. Buschan, Georg: Über Tempelprostitution. Berlin: Marcus & Weber 1932. 8°. Aus Zeitschr. f. Sexualwissensch. u. Sexualpolitik Bd. 18, H. 7.

Campbell, Ake: Skånska bygder under förra hälften av 1700 - talet. Upsala: Lundequist 1928. VI, 279 S. 40. (Akad. avhandl.)

Catalogue, descriptive; Sanskrit manuscripts: 10. Vyākarana. 11. Vaišesika, Nyāya, Sānkhy and Yoga. 12. Pūrva — Mīmāmsa and Uttara – Mīmāmsa (Advaita) . . .

Collins, Henry B.: Excavations at a prehistoric indian village site in Mississippi. Washington, D. C.: Smithson. Inst. 1932. 22 S. 13 pl. 8°. Aus: Proceed. of the U. St. Nat. Mus. vol. 79. Nr. 2898.

Congrès, Préhistoriens: Hommage du Service Archéologique des Indes Néerlandaises au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient à Hanoi 25 - 31 Janvier 1932. Batavia: Albrecht 1932. 54 S. 40. (Service Archéologique des Indes-Néerlandaises.)

Eickstedt, Egon von: Der Zentral-Dekkan und die Rassengliederung Indiens. (Zugleich 7. und letzter anthropologischer Bericht der Deutschen Indien-Expedition.) [Stuttgart: Schweizerbart] 1931. (Taf. 1-2 u. 1 Kte.) 8°.

Aus: Anthrop. Anz. Jhrg. 8, H. 1-2.

Engelbrecht, Th. H.: Ein versunkenes Land. Leipzig: Teubner 1930. 80. Aus Geogr. Zeitschr. Jhrg. 36, H. 9.

Nachtrag zu dem Aufsatz "Ein versunkenes Land". [Leipzig: Teubner] 1930. 8°. Aus: Geogr. Zeitschr. H. 9. 8°. Aus: Geogr. Zeitschr. H. 9. Essen, Werner: Die ländlichen Siedlungen in Litauen mit besonderer Berücksichtigung ihrer Bevölkerungsverhältnisse. 2 Bde. Leipzig: Voigtländer 1931.  $4^{\circ}$ . Findeisen, Hans: Der Kampf um die Sojabohne. [Berlin: Scherl] 1932. 40.

Aus: Die Gartenlaube. Nr. 7, Februar.

Freudenberg, Wilhelm: Der gegenwärtige Stand meiner Untersuchungen an den Primatenresten aus den "Elsenzschichten" (nom. nov.) um Heidelberg, insbesondere über Skeletteile gigantischer Primaten. o. O. 1931. 8°. Aus: Zeitschr. d. deutsch. geolog. Gesellsch. Bd. 83, H. 9. Bemerkungen zum Fußgerüst der Gattung Galago. Zeitschr. f. Säugetierkunde Bd. 6, H. 6.

o. O. 1931. 8°.

Graf, Lucia Anny: Über eine Schädelserie aus West-Neu-Guinea, ein Beitrag zur Rassenkunde von Melanesien. Zürich: Füssli 1931. 8º. Inaug.-Dissertation. Aus: Arch. d. Julius Klaus-Stiftung Bd. 6, H. 2-3.

Hansson, Harald: Gotlands bronsalder. Stockholm: Petterson 1927. 144 S. 53 pl. 3 Kt. 8°. (Akad. avhandl.)
Hasluck, Margaret M.: Këndime englisht-shqip or albanian-english reader; 16 albanian folk-stories . . . Cambridge 1932: Univers. Press. 192. XL. 145 S.  $8^{0}$ .

Herskovits, Melville, J.: The anthropometry of the american negro. New York 1930: Columbia University Press. XV, 283 S. 8º. (Columbia Univers. Contribut.

to anthrop. vol. 11.)
Hornbostel, E. von: Die Herkunft der altperuanischen Gewichtsnorm. [St. Gabriel-Mödling bei Wien: Mechitaristen-Buchdruckerei 1931.] Aus: Anthropos

Bd. 26, H. 1-2.

Hough, Walter: Ancient seating furniture in the collections of the United States National Museum. Washington D. C.: Smithson. Instit. 1930. 24 pl. 8°. Aus:

Smithson. Rep. Publ. 3101. Hough, Walter: The Buffalo motive in middle Celebes decorative design. Washington, D. C.: Smithson Inst. 1932. 8 S. 9 pl. 80. Aus: Proceed. of the U. St. Nat. Mus. vol. Nr. 2895.

Institute, oriental: The oriental Institute of the University of Chicago. o. O. 1931.

68 S. (3 edit.) 8°.

- Jankowsky, W.: Waren die Glockenbecherleute dinarischer Rasse? [Stuttgart: Schweizerbart] 1931. Taf. 3 u. 4 Textabbild. 8°. Aus: Anthrop. Anz. Jhrg. 8,
- Nachwort zu "Konstitution und Rasse in ihrer gegenseitigen Beziehung und Abgrenzung". Jena: Fischer 1931. Aus: Anat. Anz. Bd. 71,Nr. 17-18. 8°.
   Karlin, Alma M.: Mystik der Südsee. Liebeszauber, Todeszauber, Götterglaube, seltsame Bräuche bei Geburten usw. Teil 1 u. 2. Berlin-Lichterfelde: Bermühler. 1. Teil Polynesien. 2. Teil Melanesien-Mikronesien (Weltreisen; eine Bücherreihe für Länder & Völkerkunde Bd. 1).

Karutz, Richard: Goethe und die Völkerkunde. o. O. (1932). 80. Aus: Goethe-

Jahrb., Gäa-Sophia 6.

Konietzko, J.: Die volkstümliche Kultur der Halligenbewohner. o. O. u. J. 4º.

Aus: "Niederdeutschen Zeitschr. f. Volkskde." 1-4.

Krieger, Herbert W.: Aspects of aboriginal decorative art in America based on specimens in the United States National Museum. Washington D. C.: Smithson Instit. 1930. 37 pl. 8°. Aus: Smithson Rep. Publ. 3102. Kupka, Paul L. B.: Zur Systematik der Großsteingräber des nordischen Kultur-

kreises, ihrer Feuersteinäxte und ihrer Tonware. Mainz 1930. 4°. Aus:

Schumacher-Festschrift.

- Beiträge zur Kenntnis der Schönfelder Tonware. (Halle 1931: Gebauer-Schwetschke.) 8°. Aus: Jahresschrift f. d. Vorgesch. d. sächs.-thür.-Länder Bd. 19.
- Labouret, Henri: Les Tribus du Rameau Lobi. Paris: Inst. d'Ethnologie 1931. VII, 510 S. (31 pl.) 80. (Travaux et Mémoires de l'Inst. d'Ethnol. 15.)

Lam, H. J.: Miangas (Palmas) . . . Batavia 1932: Kolff 66 S. 80. (Ind. Comité v. Wetensch. Onderzoek. Batavia 6.)

Leyder, Jean: Conceptions des Bwaka sur les astres (Ubangi). Bruxelles 1931: Imp. medicale et scientifique. 13 S. 8º. Aus: Revue de l'Univers. de Bruxelles Nr. 2, Déc. 1931—Janv. 1932.

- Les Pygmées du Congo Belge. Bruxelles 1932: Rossel. Aus: Le Soir Nr. 61,

année 46. 1rr mars. gr. 20.

- Lienau, M. M.: 1. Neue Vorgeschichte Frankfurts. (Mit einem Anhang über den Burgwall bei Lossow.) - 2. Der Hahn im Wappen der Stadt Frankfurt a.d.O. Frankfurt a. d. O. 1932: Beholtz. 29 S. 2 Taf. 8°. (Mitteil, d. hist. Ver. f. Heimatkde. H. 32 Sonderheft.)
- Lorenz, Emil: Chaos und Ritus; über die Herkunft der Vegetationskulte. Wien: Internat. psychoanalyt. Verlag 1932. 64 S. 8°. Aus: "Imago Zeitschr. f. Anwend. d. Psychoanalyse . . ." Bd. 17.
- Marfels: Kostbare Uhren aus alter Zeit . . . o. O. 1911-1912. 8º. Aus: Velhagen & Klasings Monatshefte Jhrg. 26, 1. Bd.
- Maccurdy, George Grant, Recent progress in the field of old world prehistory. Washington D. C.: Smithson. Instit. 1930. 8 pl. 80. Aus: Smithson. Rep. Publ. 3100.
- Markowski, Bruno: Die materielle Kultur des Kabulgebietes. Leipzig: Asia Major 1932. VIII, 153 S. [35 Taf.] 8°.
- Muehlmann. Wilhelm Emil: Ein ungewöhnlicher Stammbaum über Taubstummheit. München: J. F. Lehmann 1929. 80. Aus: "Archiv f. Rass. u. Gesellschaftsbiol." Bd. 22, H. 2.

Zur Kritik des genealogischen Denkens. Ein Beitrag z. Problem d. Erfolges. Leipzig: Hirschfeld 1931. 80. Aus: Zeitschr. f. Völkerpsychol. u. Soziologie.

Jhrg. 7, H. 3. Sept.

Mueller, Reiner: Die leichenverzehrenden Sarkophage bei Plinius. Frankfurt a. M. 1932: Brönner. Aus: "Die Umschau" Nr. 12.

Nyberg, Bertel: Kind und Erde Ethnologische Studien zur Urgeschichte der Elternschaft und des Kinderschutzes. Helsingfors: Akad. Buchhandlung1931.

XII, 306 S. 8°. Akad. Abhandlung.

Pfister, Oskar: Instinktive Psychoanalyse unter den Navaho-Indianern. Wien: Internat. psychoanalyt. Verlag 1932. 31 S. 8°. Aus: "Imago Zeitschr. f. Anwend. d. Psychoanalyse . . . . Bd. 18.

Poerbatjaraka, R. Ng.: Smaradahana . . . Bandoeng: Nix 1931 XII, 125 S. 80.

(Bibliotheca Javanica 3.)

Puccioni, Nello: Anthroplogia e etnografia delle genti della Somalia Vol. 1. Bologna: Zanichelli 1931. 4º. 1. Antropometria. (Reale Soc. geogr. ital. result. scient. delle miss. Stefanini-Paoli (1913)e Stefanini-Puccioni (1924) in Somalia Ser. 3.)

Report, Association, Science: British association for the advancement of science report of the centenary meeting London 1931 september 23-30. London: British association 1932. LX, 630 S.  $8^{\circ}$ .

Richarz, Stephen: The age of the human race in the light of geology. Washington D. C.: Smithson. Instit. 1930. 3 pl. 8°. Aus: Smithson. Rep. Publ. 3097.

Sarasin, Fritz: Die Variationen im Bau des Handskeletts verschiedener Menschenformen. [Stuttgart: Schweizerbart (Nägle)] 1931. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol.

u. Anthrop. Bd. 30, H. 1-2.

Schlaginhaufen, Otto: Die anthropologische Untersuchung an den schweizerischen Stellungspflichtigen, 5. Bericht . . . Bern 1931: Büchler. 4 S. 80. Aus: Bull. d. Schweizer. Gesellsch. f. Anthrop. u. Ethnol. Jhrg. 8, 1931-1932. Der Schädel des Mathematikers Ludwig Schäfli. Bern: Haupt 1931. [4 Taf.] 8º. Aus: Mitteil. d. Naturforsch. Gesellsch.

Schmidt, W., & Koppers, W.: Randbemerkungen zu Prof. Dr. S. Passarges "offenem Brief an Herrn Prof Dr. P. W. Schmidt". St. Gabriel-Mödling:

Anthropos 1931. 29 S. 8°.

Anthropos 1931. 29 S. 5. Sirola, Božidar: Etnografski zapisi s otoka Raba napisao. Zagrebu 1931: Nadbiskupska Tiskara. 8°. Aus: Zbornika za narod. zivot 28. Stahl, Günther: Atahualpas Schatz. Berlin: Findeisen 1931. 4 S. 8°. Aus: Der Weltkreis Jhrg. 2, H. 5-6. Stołyhwo, Kazimierz: Sprawozdanie z podróży do Brazylji, w sprawie badań podróży do Brazylji.

antropologicznych nad ludnościa polską w Paranie. Warszawa: Instytutu emigracyjnego i kolonjalnego 1931. 15 S. 8°.
Stotyhwowa, Eugenja: (Pol.) Céramique néolithique d'une tombe à ciste de Smoszewo, Distr. Plonsk. Warszawa: Nakladem towarzytwa naukowego

warszawskiego . . . 16 S. 8°.

Swanton, John R., and Roberts, F. H. H.: Jesse Walter Fewkes. Washington D. C.: Smithson. Instit. 1930. 1 pl. 8°. Aus: Smithson. Rep. Publ. 3105. Sydow, Eckart von: The image of Janus in african sculpture. London o. J.: Johnson. 8°. Aus: Africa vol. 5, nr. 1.

Thurnwald, Richard: Ges. Abhandlungen IV 1-49 B.-H. 1. Blutrache. —

2. Blutschande. — 3. Bürgschaft. — 4. Buße. — 5. Demokratie. — 6. Despotie. — 7. Diebstahl. — 8. Ehe. — 9. Ehebruch. — 10. Ehescheidung. — 11. Eid. — 12. Eigentum. — 13. Erbe. — 14. Familie. — 15. Familienformen. — 16. Familienhaus. — 17. Fasten. — 18. Fehde. — 19. Feind. — 20. Feindestötung. — 21. Feindschaft. -22. Frau. -23. Fraueneinfluß. -24. Frauenorganisationen. 21. Feindschaft. — 22. Frau. — 23. Fraueneiming. — 24. Fraueneiming. — 25. Friede. — 26. Friedlosigkeit. — 27. Gastfreundschaft. — 28. Gau. — 29. Geburt. — 30. Geheime Gesellschaft. — 31. Gelübde. — 32. Gemeinde. — 33. Gemeinschaftshaus. — 34. Gericht. — 35. Gewehre. — 36. Gottesurteil. — 37. Grundeigentum. — 38. Gruppenehe. — 39. Gruß. — 40. Häuptling. — 41. Handel. — 42. Handwerk. — 43. Heirat. — 44. Heiratsordnung. — 45. Hirte. — 46. Hochzeit. — 47. Höriger. — 48. Horde. — 49. Heefe. Ges. Abhandlungen IV 50—97 I.—P. 50. Idol. — 51. Jünglingsweihe.

52. Kannibalismus. - 53. Kauf. - 54. Kaste. - 55. Keuschheit. - 56. Kind. -52. Kannibalismus. — 53. Kauf. — 54. Kaste. — 55. Keuschheit. — 56. Kind. — 57. Kinderehe. — 58. Klan. — 59. Kommunismus. — 60. Konkubinat. — 61. Kopfjagd. — 62. Krieg. — 63. Kulturkreis. — 64. Lehen, Lehensystem. — 65. Levirat. — 66. Lohn. — 67. Mädchenweihe. — 68. Männerbund. — 69. Männerhaus. — 70. Männerkindbett. — 71. Mana. — 72. Mannbarkeit. — 73. Mark. — 74. Markt. — 75. Matriarchat. — 76. Meidung. — 77. Menschenopfer. — 78. Milchverwandtschaft. — 79. Mitgift. — 80. Moral. — 81. Mutterbruder. — 82. Mutterfolge. — 83. Mutterrecht. — 84. Nahrung. — 85. Name, Namengebung. — 86. Nebenehe. — 87. Omen. — 88. Opfer. — 89. Orakel. — 90. Palast. — 91. Patriarchat. — 92. Politische Entwicklung. — 93. Polygamie. — 94. Primitives Denken. — 95. Primitive Kultur. — 96. Promiskuität. — 97. Prostitution.

Ges. Abhandlungen IV 98 – 145 R. – Z. 98. Rätsel. – 99. Rausch. – 100. Recht. 101. Reinheit, Reinigung. - 102. Reichtum. - 103. Saturnalien. - 104. Schei-

dung. - 105. Scherzbeziehung. - 106. Schichtung. - 107. Schrift. dung. — 105. Scherzbeziehung. — 106. Schichtung. — 107. Schrift. — 108. Segen. — 109. Siebung. — 110. Siedlung. — 111. Sippe. — 112. Sklave. — 113. Sororat. — 114. Soziale Entwicklung. — 115. Staat. — 116. Sühne. — 117. Tabu. — 118. Tätowierung. — 119. Technik. — 120. Tempel. — 121. Tobiaszeit. — 122. Totemismus. — 123. Totenfest. — 124. Totenkultus. — 125. Toter. — 126. Tribut. — 127. Tyrannis. — Vasall. — 128. Vaterrecht. — 129. Verbrechen. — 130. Vergeltung. — 131. Verlöbnis. — 132. Vertrag. — 133. Verwaltung. — 134. Verwandtenheirat. — 135. Verwandtschaft. — 136. Vetternheirat. — 137. Wette. — 138. Wirtschaft. — 139. Witwe. — 140. Wüstung. — 141. Zadruga. — 142. Zählen. — 143. Zauber. — 144. Zunft. — 145. Zweikampf. Berlin: de Gruyter 1924—1929. 40. Aus: Reallexikon der Vorgeschichte. Vorgeschichte.

Walter, Wilhelm P. O.: Das China von heute. Frankfurt a. M. Societät-Verlag.

1932. 119 S. [122 Taf.]. 40. Williams, James: Grammar notes and vocabulary of the language of the Makuchiindians of Guiana. St. Gabriel-Mödling near Vienna: Anthropos 413 S. 80

(Anthropos Bibliothek Bd. 8.)

Wirz, Paul: Im Lande des Schneckengeldes. Erinnerungen und Erlebnisse einer Forschungsreise ins Innere von Holländisch-Neuguinea. Stuttgart: Strecker & Schröder. (1931.) 151 S. 9 Zeich. 1 Kte. 8°.

## I. Abhandlungen und Vorträge.

Niombo. Die Totenbestattung der Babwende.

Von

### Ernst Manker.

Unter den Babwende in der Kingoyi-Gegend — nördlich vom Kongofluß im Kataraktgebiet des Belgischen Kongo - kommt eine eigenartige Totenbestattung vor. Nach einer langwierigen Trocknungsprozedur wird die Leiche in große Mengen Zeuge und Matten eingekleidet zu einer riesigen, grotesken Menschengestalt, Niombo, welche unter großen Festlichkeiten begraben wird. Erst durch die schwedische Mission unter den Babwende ist dieser Bestattungsgebrauch bekannt geworden, und die sonderbare Zeremonie dürfte bisher nur auf schwedisch beschrieben sein, zuerst von dem Missionar Hammar in einer ethnographischen Monographie über Babwende<sup>1</sup>) und später in mehreren kleineren schwedischen Missionsschriften. In einem kleineren Aufsatz in der schwedischen Zeitschrift "Ymer"<sup>2</sup>) habe auch ich schon Gelegenheit gehabt, den Niombo-Gebrauch zu besprechen. Und auf der Basis von authentischen Angaben von Missionaren und Eingeborenen nebst einem reichen photographischen Material habe ich in einer späteren Arbeit eine kurzgefaßte Schilderung von der Niombo-Zeremonie in der Kingoyi-Gegend gegeben<sup>3</sup>), die hier in der Übersetzung wiedergegeben wird:

"Wenn ein Familienvater oder Häuptling gestorben ist, wird dies mit krachenden Gewehrsalven verkündet, und die Frauen versammeln sich zum Weinen und Klagen in der Hütte des Verstorbenen. Die Trauernden setzen die Trauermütze, eine Haube von grobem Bast, auf, hüllen sich in alte, zerlumpte Tücher ein und beschmieren sich das Gesicht mit roter und schwarzer Pomade. Die Frauen brechen dann in ein maßloses Wehklagen aus, und die Männer feuern unaufhörlich ihre Flinten ab. Die Trauer ist vielleicht auch groß, aber größer ist die Furcht vor dem Verdacht, als Ndoki4) den Verstorbenen "gegessen" zu haben. Auch befürchtet man,

daß sein Geist sich nicht hinreichend geehrt fühlt.

Dann wird die Leiche zum Trocknen an einem Strick unter dem Dach 5) aufgehängt, gerade über dem Feuer, das Tag und Nacht von den Klageweibern, den Ehefrauen und weiblichen Verwandten des Verstorbenen unterhalten wird. Die Totenwache und die Trockenprozedur dauern Woche

1) J. Hammar, Babwende. Etnografiska bidrag av svenska missionärer i

4) Seelenesser, Zauberer oder Hexe.

Afrika, utgivna av Erland Nordenskiöld. Stockholm 1907.

2) Ernst Manke[r], Babwendes kalebassristningar som kulturdokument.

Ymer, tidskrift utgiven av Svenska Sällskapet för Antropologi och Geografi, H. 2. 3) Ernst Manker, Bland Kristallbergens folk. Stockholm 1929. S. 151ff.

b) Oder an einem zu diesem Zweck errichteten Gerüst.

auf Woche und Monat auf Monat fort, bis man annimmt, daß alle Flüssig-

keiten aus den Überresten des Verstorbenen vertrocknet sind.

Inzwischen wächst ein Berg von Bastzeug, Baumwollstoffen und Matten an. Das ist das Leichenkleid, das Material zu dem Niombo des Verstorbenen. Für jeden männlichen Anverwandten ist es eine heilige Pflicht, so viel von diesem Material herzugeben wie er kann, damit der Niombo ihres Verwandten größer, dicker und mächtiger werden möge als irgendeiner

Dann kommt eines Tages der berufsmäßige Niombo-Meister. Kopf des Niombo bringt er fertig mit. Er wurde sehon bei Lebzeiten von dem Verstorbenen, oder von dem nächsten Anverwandten, sobald er tot war, bestellt. Der Niombokopf ist ein plastisches Meisterwerk, genäht von rotem Baumwollzeug und mit weichem Gras, Bast und Baumwolle ausgestopft. Die Gesichtszüge sind lebendig, die Wangen weich gerundet, der Mund mit den wulstigen Lippen offen, die gefeilten Zähne zeigend, und



Abb. 1. Kingoyi, 1927. Der Niombo fertiggekleidet. Der Niombo-Meister r. im Vordergrunde. (Edv. Karlman Photo.)

die Augen effektvoll ummalt mit weißen und schwarzen Rändern<sup>1</sup>). Der Bart des Verstorbenen war wohl nicht so groß, aber er war doch ehrfurchtgebietend, und er fehlt auch nicht am Kinn des Niombo.

Die Leiche wird heruntergenommen. Sie ist vertrocknet und rauchgeschwärzt, eine Mumie aus Haut und Knochen. Der Niombo-Meister legt sie zurecht und beginnt sie in die Leichenkleider einzuhüllen. Einheimisches Bastzeug, bunte europäische Baumwollstoffe, dekorativ geflochtene Nkwala-Matten<sup>2</sup>) werden umgewickelt, Schicht auf Schicht zu Hunderten, und ein riesiges Bündel schwillt an, in seiner Mitte die Überreste des Toten bergend. Dem Bündel wird dann menschliche Form gegeben, es wird mit großen, dicken Armen und Beinen versehen, in die Außenhülle, ein Tuch in der roten Trauer- und Festfarbe, eingehüllt, und der stattliche Kopf darauf gesetzt. Die Arme, die ebenso wie die Beine mit

<sup>1)</sup> Gewöhnlich eine brillenartige Figur bildend. 2) Sitz- und Liegematten von gröberem Bast.

161 Niombo.

einem Skelett von starkem Flechtwerk verstärkt werden, werden ausgestreckt gehalten in einer lebhaften, sprechenden Geste, der linke Arm schräg vorwärts gebeugt, der rechte nach aufwärts. An Brust und Bauch werden schließlich mit Kreide und schwarzer Farbe die Klantätowierung des Verstorbenen und einige Figuren, deren Bedeutung wohl nur der Ngan-

ga¹) und die Eingeweihten völlig verstehen, angebracht. Der Niombo ist fertig und wird aufgerichtet, 'groß wie ein Haus'. Er wird gegen einen Pfahl gestützt und steht nun aufrecht und nimmt Abschied von seinem Dorf und seinem Volk. Unter dem einen Arm hat er seinen Speisebeutel und die Palmweinkalebasse<sup>2</sup>). Er ist reisefertig.



Abb. 2. Kingoyi, 1917. Der Niombo wird zu Grabe getragen. (Edv. Karlman Photo.)

Am Begräbnistage ist das ganze Dorf auf den Beinen, und es kommen Leute aus den Dörfern von nah und fern. Alle, die zu der Niombokleidung beigetragen haben, werden nun reichlich mit Speise und Trank verpflegt, und die Musikinstrumente werden hervorgenommen. Wenn man dann in Fleisch, Speck und Yuma<sup>3</sup>) geschwelgt und seine schäumenden Palmweinbecher geleert hat, wird zum Bestattungstanz angetreten. Der Niombo wird sitzend auf eine von starken Männern getragene Bahre gehoben, und

<sup>1)</sup> Der Schamane.

<sup>2)</sup> Oft hat er auch Schußwaffen und andere Dinge bei sich. 3) Ein beliebtes, in Palmöl geschmortes Gericht von Fleisch und Vegetabilien.

zu der aufreizenden Musik von Trommeln und Trompeten beginnt er zu tanzen. Ein ekstatischer Tanztaumel ergreift dann alle. Keiner darf still stehen. Es ist das letztemal, daß der Verstorbene beim Tanz mit dabei ist.

Aber dann steht plötzlich der Niombo still — und der ganze Tanz stockt. Der Niombo hat ausgetanzt und will gehen. Das Volk ordnet sich zu einem Trauerzug hinter seinem großen Toten. Die Träger haben neue Kräfte geschöpft, und auf ihren Schultern schreitet nun der rote Riese zum Dorfe hinaus. Er ist höher als die Häuser — gewaltig, furchtbar. Die Trommeln dröhnen, Tamtams und Holzglocken rasseln, und es heult gedehnt aus den großen Horn- und Holztrompeten, während das Trauergefolge hinter dem Niombo herfegt wie eine große schwarze Schleppe.

Am Grabe nehmen die weinenden Weiber zum letztenmal Abschied von ihrem Herren und Mann, das rote Zeug des Niombo liebkosend, als wäre es die eigene Haut des Toten. Dann wird der Koloß in die Erde ge-



Abb. 3. Kibenza, 1925. Szene von der Niombo-Prozession. Vor dem Koloß die Trompetenbläser. Die Trompeten von hohlen Mangrovewurzeln oder ausgehöhlten Baumstämmen; in der Mitte zwei in Menschengestalt und ein in Form eines Phallos geschnitzt. (Edv. Karlman Photo.)

senkt, in stehender Stellung, und in dem Augenblick, wo seine Füße den Boden des Grabes erreichen, machen alle Anwesenden einen Sprung in die Luft. Der irdische Zusammenhang mit dem Toten ist nun zu Ende. Wer aber versäumte zu springen, oder so alt und schwach war, daß er es nicht vermochte, der geht ängstlich nach Hause, und die Leute sehen ihn an. Denn er wird bald nachfolgen.

Der nächste Anverwandte wirft die erste Erde über den Niombo, worauf alle mithelfen, das Grab zu füllen. Auf den Hügel wird dann das Hausgerät des Toten gelegt, sein Haus im Dorf wird abgebrannt — und die

Feierlichkeit ist zu Ende. Ein jeder geht in sein Haus zurück."

\* \*

In den Kalebassenritzungen der Babwende, die zu berichtenden Bilderserien entwickelt sind (siehe S. 159, Anm. 2), ist der Niombo ein häufig vorkommendes Motiv. Unter den Ritzungen an den im Gothenburger Museum

Niombo. 163

(G. M.) und in der ethnographischen Abteilung des Reichsmuseums zu Stockholm (R. E. A.) aufbewahrten Kalebassen habe ich folgendes notiert:

G. M., Nr. 1823a (Abb. 5). Szene von der Trocknungsprozedur der Leiche. Die Leiche hängt unter einem Balken mit dem Rücken nach unten. Die Hände sind um den Balken festgeschnürt, und außerdem wird der Körper von einer Seilschlinge um die Hüften getragen. Am Boden sitzen zwei trauernde Weiber und schlagen sich auf den Kopf. An jedem Ende der Leiche stehen zwei Männer mit einem Messer (?) in der einen Hand. Es ist anzunehmen, daß das Bild den Augenblick darstellt, wo die Männer kommen, um den Toten abzunehmen. Seitlich von dieser Gruppe steht ein Mann und schießt mit einem Gewehr (ist nicht auf dem hier reproduzierten Bilde).

G. M., Nr. 1822 (Abb. 6). Der Niombo ist fertig angekleidet, und Geschenke zur Begräbnisfeier werden herbeigebracht. Der Niombo hat



Abb. 4. Kingoyi, 1916. Der Niombo nimmt einen letzten Abschied von seinen Eheweibern, bevor er in das Grab gesenkt wird. (Edv. Karlman Photo.)

in der traditionellen Stellung den einen Arm aufwärts, den anderen abwärts gebogen, eine lebhafte, sprechende Geste. Als Häuptling hat er eine Mütze mit Quaste (von Palmbast geflochten) und Kinnbart. Der Körper wird mit Tätowierungen, Klanabzeichen und symbolischen Zeichen verziert, unter denen ein Santu-Kreuz, der Jagdfetisch, der von der ersten christlichen Mission stammt<sup>1</sup>), zu erkennen ist. Eine der Ehefrauen des Toten verweilt noch bei ihm. Seitlich von dieser Gruppe sieht man einen Mann die Geschenke entgegennehmen, die von einer Reihe von Trägern auf dem Kopf getragen werden.

R. E. A., Nr. 07.46.7. Niombo, fertig gekleidet und ausgerüstet für die Fahrt ins Jenseits. Er trägt Häuptlingsmütze und Kinnbart und hat eine Pfeife im Munde. Auf der einen Schulter hat er die Flinte, auf der anderen seinen Hund. Unter den Armen hängen Munitionsbeutel und Pulverhorn sowie Taschen mit anderen Gebrauchsgegenständen.

<sup>1)</sup> Ernst Olson-Manke [Manker], Santu, der kreuzförmige Jagdfetisch der Bakongo. Völkerkunde 1928, H. 10—12.

Einige trauernde Anverwandte verweilen bei ihm; der eine stützt ihn mit

einer gabelförmigen Stange.

G. M., Nr. 4162 (Abb. 7). Zwei Niombo-Figuren, umgeben von einer Menge symbolischer Zeichen. Neben einer der Hauptfiguren steht ein Mann mit Gewehr. Weiter sieht man zwei Männer, im Begriff Palmwein zu zapfen.

R. E. A., Nr. 07.49.1 (Abb. 8). Der Niombo wird zu Grabe getragen, sitzend auf einer Stange, die auf den Schultern der Träger ruht; die Stange dürfte die Bahre aus Stangen vorstellen, die in Wirklichkeit erforderlich



Abb. 5. Detail einer Kalebassenritzung. Szene von seinen Ehefrauen bevon einer Leichentrocknung. G. M., Nr. 1823a. gleitet; eine Frauenfigur ist

ist (siehe Abb. 2). Unter der Bahre geht ein Mann und stützt den Niombo in den Beinen. Die Tätowierung des Niombo ist bemerkenswert, weil sie mehr der Klantätowierung der Babembe (eines anwohnenden Nachbarvolkes; siehe Abb. 15) als dem gewöhnlichen Tätowierungsmuster der Babwende gleicht.

R. E. A., Nr. 07.50.55 (Abb. 9). Der Niombo wird von Männern getragen und von seinen Ehefrauen begleitet; eine Frauenfigur ist unter dem einen Arm des

Niombo gezeichnet, eine andere vor und eine dritte hinter ihm, die letztere mit Tragkorb. Unter der Niombo-Gruppe sieht man eine Schlange und einen Vogel im Kampf miteinander. Es kann eine Schlange vorstellen, die ein Huhn verschlingt (die Pythonschlange ist ein schlimmer Hühnerdieb), aber die Gruppe kann auch symbolische Bedeutung haben. Weiter sind eine Anzahl symbolischer Figuren gezeichnet.

G. M., Nr. 16.14.121. Wieder eine Niombo-Fahrt. Auf dem einen Arm hat der Niombo seinen Hund, und vor ihm flattern drei Vögel (seine Hühner oder Seelenvögel?). Weiter sieht man Trommelschläger, Trom-

petenbläser und Tänzer.

G. M., Nr. 2888 (Abb. 10). Der große Tote ist prachtvoll ausgestattet. Er ist geschmückt mit einer Santu-Figur am Bauche und einer helmähn-



Abb. 6. Totale Kalebassenritzung. G. M., Nr. 1822.

lichen Kopfbedeckung mit Federn. Und er trägt ein Gewehr auf der Schulter und einen Beutel nebst einem Fliegenwedel (?) unter dem einen Arm. Rings um ihn sieht man Vögel und vierfüßige Tiere. — Es ist möglich, daß die übrigen Ritzungen der Kalebasse demselben Motivkreis angehören, daß demnach die Jagdszene den Toten als Leopardenjäger verherrlichen soll und die Tanzszene zu den Festlichkeiten bei seinem Leichenbegängnis gehört.

165

R. E. A., "Nr. 6" (Abb. 11). Eine Niombo-Prozession. Der Niombo wird ohne Stange von je einem Mann unter jedem Bein (sicherlich mehrere Träger vorstellend) getragen, und ein dritter stützt ihn unter dem einen Arm. In der erhobenen Hand hält er ein krummes Messer (?). Vor dem Niombo gehen zwei Trompetenbläser und ein Mann mit Palmweinkalebassen, hinter ihm kommen zwei weitere Trompetenbläser. Weiter sieht



Abb. 7. Totale Kalebassenritzung. G. M., Nr. 4162.

man u. a. eine Schlange, einen Vogel und ein vierfüßiges Tier (gezeichnet

mit zwei Beinen).

G. M., Nr. 2887 (Abb. 12). Ein stattliches Leichenbegängnis mit zwei Ziniombo (Plur. von Niombo) auf den Schultern ihrer Träger und einer Menge Leute. Die beiden Kolosse werden einander entgegengeführt, gleichsam zur Begrüßung. Beide haben einen Bart am Kinn und eine Pfeife im Munde. Der eine trägt auf dem Kopf eine Mütze mit Quaste und in der Hand ein krummes Messer (?) und scheint in einen karrierten Mantel

gehüllt zu sein. Der andere ist mit einem sagit-Haarkamm geschmückt und trägt einen Sonnenschirm; auf ein einfarbiges (rotes?) Leichenkleid ist ein weißes Kreuz mit dem Schnittpunkt an der Stelle des Nabels gezeichnet. Die Volksmasse musiziert und tanzt. Die vier Figuren unten können Gräber und Einkleidedecken bezeich-

Die Ritzungen stellen im allgemeinen eine große Vereinfachung dar. So ist das Gestell oder die Bahre, worauf der Niombo getragen wird, als Stange gezeichnet und die Träger sind nur durch zwei Figuren angegeben, entsprechend mindestens der doppelten Anzahl.



Detail von Kalebassenritzung. R. E. A., Nr. 07.49.1.

Trotz dieser Vereinfachung gewähren indessen die Ritzungen oft eine besonders gute Vorstellung von dem imposanten und lebhaften Anblick der Niombo-Prozession.

Der Vorsteher der Missionsschule und des Seminars in Kingoyi, Missionar Edv. Karlman, hatte 1925 Gelegenheit, einen Niombo (Abb. 3) in dem Dorf Kibenza näher zu untersuchen und zu messen<sup>1</sup>). Der Koloß war 3 m hoch, 3,5 m zwischen den Fingerspitzen und ca. 5 m im Umfang. Er enthielt "114 baumwollene Tücher nebst Massen von Bastzeug und Matten usw.". Die Leiche war über einem ständigen Feuer während vier Monaten getrocknet worden.

Die Trocknungsprozedur kann nach Angaben von anderen Berichterstattern eine Zeit von einem ganzen Jahr oder mehr erfordern. Über das Verfahren teilt der Missionar Pettersson<sup>2</sup>) nach eigener Beobachtung bei Lukunga mit, daß das Feuer "so unterhalten wurde, daß es mehr Rauch als Wärme erzeugte". Die Leiche war über dem Feuer placiert, wo sie

"oft gewendet wurde um gleichmäßiger trocknen zu können".



Abb. 9. Detail von Kalebassenritzung. R. E. A., Nr. 07.50.55.

Eine ungewöhnliche Niomboform, ein Doppelniombo, wird von Börrisson erwähnt³): "Wenn zwei Leichen in eine Bildsäule eingewickelt werden, so werden zwei Köpfe daraufgesetzt." Diese Angabe wird durch keine mir bekannte Kalebassenritzung bestätigt, kann aber trotzdem richtig sein. Doppelidole (oftmals vom Janus-Typ) sind im Unteren Kongo gewöhnlich, und im Gothenburger Museum wird ein größeres Holzidol aus diesem Gebiet mit zwei ganz getrennten Köpfen, Seite an Seite auf einem groben und plumpen Körper, beide nach vorwärts gerichtet, aufbewahrt.

Auch der bekannte Missionar und Forscher Dr. Theol. K. G. Laman erwähnt den Niombo-Gebrauch<sup>4</sup>): "Oben bei Kingoyi werden die Leichen ganz in sehr große Kolosse von Menschenform hineingelegt und in solcher Weise begraben." Eine ausführlichere Schilderung liefert ein jüngerer

<sup>2</sup>) K. J. Pettersson, Äventyr i Centralafrika. Skildringar från Kongomissionens första tid. Stockholm 1923. Bd. II, S. 30.

<sup>3</sup>) C. N. Börrisson, Katalog och beskrivning över svenska Missionsförbundets missionsetnografiska vandringsmuseum från Kongo. Malmö 1925. S. 5.

<sup>4</sup>) K. E. Laman, Förfädernas kult hos bakongo. Svensk Missionstidskrift 1916, S. 210.

¹) Karlman gelang es schon 1906, für das Reichsmuseum in Stockholm und das Field Museum in Chicago die äußere Hülle eines Niombo nebst Kopf, Armen und Beinen zu erwerben.

Niombo. 167

Missionar J. Öhrneman<sup>1</sup>), dem es 1927 gelang, die Zeremonie in einem Nachbardorf von Kingoyi zu filmen. Die Schilderung stimmt in der Hauptsache mit der hier vorstehend wiedergegebenen überein. Der Verfasser stellte fest, daß der Niombo den Toten selbst vorstellen sollte; man hatte demnach versucht die Gesichtszüge des Verstorbenen wiederzugeben. Die Bestattungsfeier hatte mehr den Charakter eines Volksvergnügens als eines Traueraktes, aber die Grablegung selbst wirkte stark ergreifend. Unter lautem Klagen und Liebkosungen nahmen die Ehefrauen dann Abschied von ihrem Herrn. Öhrnemann kam auch ins Gespräch mit dem Niombo-Meister (sichtbar auf Abb. 1), dem einzigen in der Gegend, der den Beruf ausführen konnte: "Er war ein alter Mann mit graumeliertem Bockbart am Kinn, mit sanftem Blick, mit dem es sich gut reden ließ."

Eine Grundidee im Niombo-Gebrauch, die antropomorphe Form der Leichenhülle, findet sich an sehr verschiedenen Stellen in der Welt. Ich brauche nur an das alte Ägypten, Neuseeland und den Wangatastamm im Distrikt de l'Équateur, Kongo, zu erinnern. Aber der Niombo unterscheidet sich allzusehr von anderen derartigen Fällen, als daß ein Zusammen-



Abb. 10. Totale Kalebassenritzung. G. M., Nr. 2888.

hang oder Entlehnung annehmbar sein kann. Von Ägypten (den Hamiten) kann man freilich einen oder den andern Kultureinfluß in sozusagen jedem beliebigen Teil von Afrika zu finden erwarten, aber der Unterschied zwischen dem aus Textilien verfertigten Niombo-Koloß — einer eingekleideten Leiche ohne Sarg — und den Mumiensarkophagen der alten Ägypter ist doch allzu groß. Auch zwischen Wangata und Babwende dürfte in dieser Hinsicht ein Zusammenhang nicht anzunehmen sein. Nach Lemaire²) u. a. m. wurde bei den Wangata ein hölzerner Sarg in Menschengestalt angewendet, in welchem die Leiche vor dem Begräbnis längere Zeit aufbewahrt wird. Bei der Beerdigung werden die Überreste aus dem Sarg herausgenommen, der leer oben auf das Grab gestellt wird. Mit dem Niombo der Babwende stimmt nur die Grundidee überein, daß die Leichenhülle ein Bild des Toten sein soll.

Mutmaßlich ist der Niombo aus dem im Unteren Kongo allgemein vorkommenden Gebrauch, die Leiche in eine größtmögliche Menge von

<sup>1)</sup> J. Öhrneman, På filmfärd till urskogsfolket. Stockholm 1929. S. 56ff.
2) Ch. Lemaire, Voyage au Congo. Bruxelles 1897. — Siehe auch Leo Frobenius, Das unbekannte Afrika. München 1923. Tafel 172.

Zeugen und Teppichen einzukleiden, entstanden. Dies ist eine althergebrachte Ehrenbezeugung gegen den Toten geworden, seinen Reichtum und seine Würde beweisend: er soll reichlich versehen in die Welt der Geister kommen. So schreibt Bentley¹), in bezug auf die Gegend um die Hauptstadt des alten Kongoreiches, San Salvador (Ambassa): "It is the great



Abb. 11. Totale Kalebassenritzung. R. E. A., Nr. "6".

desire of a Congo man to be buried in a great quantity of cotton cloth, and to have a grand funeral. For this he trades, and works, etc. . . When a friend dies, it is the proper thing to take a present of cloth for his shroud, an often a very heavy present . . . So a great man is often buried in hundreds of yards of cloth." Von Lukunga berichtet Pettersson<sup>2</sup>): ,,Bei der



Abb. 12. Totale Kalebassenritzung. G. M., Nr. 2887.

Einkleidung wird die Leiche in so viel Zeug eingewickelt, wie es die Mittel der Familie gestatten, damit der Tote nicht genötigt sein soll, seinen Eintritt in das Totenreich als ein armer und verachteter Stümper zu halten." Und in Jenssen-Tusch' Werk über Skandinavier in Kongo wird der Bericht³) eines Augenzeugen über die Beerdigung eines Häuptlings in Mayombe

N. H. Bentley, Pioneering on the Congo. Oxford 1900. Bd. I, S. 174.
 A. a. O., Bd. I, S. 375.

<sup>8)</sup> H. Jenssen-Tusch, Skandinaver i Congo. Kjøbenhavn 1902—1905.
S. 119.

Niombo. 169

wiedergegeben, bei welcher Gelegenheit die Leiche in "so viel Zeug eingekleidet war, daß es eine Rolle bildete, die über 1 m im Durchmesser betrug, und aus deren Enden der Kopf und die Füße hervorragten".

Daß man irgendwo dazu gekommen ist, dieses riesige Bündel von um die Leiche gewickelten Zeugen usw. mit Kopf, Armen und Beinen zu versehen, und so eine Menschengestalt — das Abbild des Toten in imposanter Vergrößerung — zuwege gebracht hat, scheint nicht widersinnig.

Der Ahnenkultus ist die vorherrschende Religionsform bei den Völkern im Unteren Kongo. Und im Zusammenhang hiermit ist eine besonders



Abb. 13. Ahnenbilder, aus Holz geschnitzt; die obere Reihe von Babembe, die untere von Baladi. Laman coll., dep. in der ethnographischen Abteilung des Reichsmuseums, Stockholm.

umfangreiche Darstellung von Idolen in Menschengestalt entstanden<sup>1</sup>), die im allgemeinen nicht eigentliche Götzenbilder, sondern Ahnenbilder sind. Gewöhnlich, wie auch bei den Babwende, werden diese in Holz skulptiert (seltener in Stein), aber bei ein paar der nördlichen Nachbarstämme der

<sup>1)</sup> Siehe z. B. Notes analytiques sur les collections ethnographiques du Musée du Congo, Tome I, Les arts—Religion, Pl. XXVI—XXXV. Bruxelles 1902—1906.—Große Sammlungen von Idolen in Menschengestalt finden sich auch im Reichsmuseum zu Stockholm wie auch im Gothenburger Museum und unter ihnen einige in der vorgenannten Publikation nicht vertretene Typen von Babembe und Baladi (Bild 13).

Babwende, Babembe und Baladi, werden sie auch von Zeug hergestellt. Und die Zeugidole der Babembe haben eine frappante Ähnlichkeit mit dem Niombo der Babwende. Material, Herstellungsweise und Stil sind gleich, ebenso die charakteristische Armstellung. Die Plastik ist demnach im großen ganzen dieselbe: das Vorfahrenbild der Babembe ist eine Miniaturform vom Niombo der Babwende.

Laman berichtet<sup>1</sup>): "Nördlich von Kingoyi unter den Babembe werden die Leichen erst begraben, und nachdem man sie für verwest gehalten, werden die Gebeine ausgegraben und in kleine sog. "Feierleichen" eingelegt. Sie werden in Form eines sitzenden Menschen mit ausgestreckten Armen gleichsam wie lebend hergestellt. Sie werden mit Kreide "tätowiert", mit



Abb. 14. Mouyonzi, 1927. Babembe. Familienvater mit seinen Ahnenbildern. Die Bilder, von Bast- und Baumwollenzeug genäht, bergen laut Angabe gewisse Knochen von den ausgegrabenen Skeletten der Vorfahren. (J. Öhrneman Photo.)

Perlen usw. geschmückt und mit rotem Zeug bekleidet. Die rote Farbe bezeichnet die Lebensfarbe, das Feierkleid. In einem gewöhnlichen Wohnhaus kann man sowohl eine wie auch zwei derartige "Feierleichen" finden. Beim Schein des Feuers ist es recht unheimlich, am Abend diese Figuren anzusehen. Diejenigen, die drinnen mit ihnen zusammen wohnen, gießen Palmwein für sie aus und geben ihnen andere Opfergaben unter Gebet um leiblichen Segen."

Öhrneman hat Gelegenheit gehabt, eine Anzahl derartiger Babembe-Idole in der Gegend von Mouyonzi (Abb. 14 und 15) zu photographieren. Diese waren gewöhnlich ausgestopft mit Bastzeug und Mattenstücken unter einer Außenhülle von Baumwollenzeug und enthielten angeblich

<sup>1)</sup> A. a. O., S. 210. — Ebd., Sanningsstrålar. Animism och missionsmetodik bland primitiva folk (Stockholm 1923), S. 52: "Oft wird ein großes Bild von Matten gemacht, ein Bild in sitzender Stellung mit dem einen Arm aufwärts und dem andern vorwärts, eine Geste einer lebenden, sprechenden Person vorstellend. Vor ihm wird Palmwein ausgegossen. Ein Stück von dem Herzen des getöteten Tieres wird auch dort niedergelegt."

171 Niombo.

gewisse Knochen der Verstorbenen oder die Asche ihrer verbrannten Überreste. Oftmals waren sie mit den charakteristischen Tätowierungen des Klans geschmückt, angebracht auf dem rotem Zeug mit Kreide und schwarzer Farbe.

Die Ähnlichkeit zwischen dem Niombo der Babwende und den Vorfahrenbildern von Zeug der Babembe ist so groß, daß ein Zusammenhang angenommen werden muß. Aber merkwürdigerweise ist der Niombo-Gebrauch unter den Babembe unbekannt<sup>1</sup>), und Zeugidole von derselben Art wie die der Babembe sind nach Karlman<sup>2</sup>) den Babwende in der Kingoyi-Gegend vollständig fremd. Dieser Sachverhalt beweist jedoch



Abb. 15. Mouyonzi, 1927. Babembe. Die Ahnenbilder des Dorfhäuptlings, ein männliches und ein weibliches, die Asche von den verbrannten Knochen der Toten enthaltend. Die Idole sind mit Bastzeug und Matten ausgestopft unter Lines Ausgestellengen. einer Außenhülle von Baumwollenzeug. Am Bauche die charakteristischen Klantätowierungen des Stammes. Die Ähnlichkeit mit dem Niombo der Babwende ist auffallend. (J. Öhrneman Photo.)

nicht, daß nicht eine frühere Ideenübertragung zwischen den beiden

Stämmen stattgefunden hat.

Der Form nach herrscht ein gewisser Unterschied zwischen dem Niombo der Babwende und dem Zeugidol der Babembe: der erstere steht aufrecht, der letztere sitzt. Bei näherer Nachforschung hat sich indessen herausgestellt, daß die Babwende nördlich von Kingoyi, also den Babembe zunächst, früher dem Niombo dieselbe sitzende Stellung zu geben pflegten,

<sup>1)</sup> Nach Angaben von dem Missionar H. Lindgren, der viele Jahre hindurch unter den Babembe geweilt hat. 2) Brief vom 8. Juli 1931.

die das Idol der Babembe kennzeichnet<sup>1</sup>) — eine Tatsache, die unleugbar

die Annahme von einem Zusammenhang bestätigt.

Haben die Babembe die Idee von ihrem Zeugidol von dem Niombo der Babwende erhalten oder ist die Beeinflussung in umgekehrter Richtung gegangen? Die erstere Alternative scheint mir am wahrscheinlichsten und stimmt auch mit der Annahme, daß der Niombo aus dem oben beschriebenen allgemeinen Leicheneinkleidungsgebrauch im Unteren Kongo entstanden ist, überein. Aber diese Frage muß einstweilen offen bleiben. Sie erfordert weitere Untersuchungen.

### Nachtrag.

Nachdem das Manuskript zum Druck fertiggestellt war, habe ich von

Rektor Edv. Karlman in Kingoyi folgende Mitteilung erhalten:

"Ich habe den Besuch eines jungen Administrators gehabt, der behauptete, ähnliche angekleidete Leichen in dem Distrikt gesehen zu haben, wo er früher stationiert war. Es war zwischen Leopoldville und der Mündung des Kasaiflusses. Die Leichen wurden getrocknet und gekleidet gerade wie hier, nach seiner Behauptung. Dies ist die einzige Angabe, die ich von irgendeiner Seite erhalten habe. Dutzende von Administratoren und anderen Beamten von weit auseinanderliegenden Gegenden im Französischen und Belgischen Kongo haben meine Photographien von dem Niombo-Gebrauch gesehen, und alle haben versichert, daß sie nie von einem derartigen Gebrauch haben reden hören, wo sie gewesen waren."

Diese Angabe vom Oberen Kongo ist natürlich von allergrößtem Interesse, aber es ist mir noch nicht gelungen, sie bestätigt zu erhalten.

## Eckstein und Horn bei Polynesiern und Semiten.

Von

### Dr. W. E. Mühlmann, Berlin.

I. Der Eckstein beim polynesischen Marae. II. Polynesisches Marae und semitischer Hörneraltar.

T

Zum Zwecke der Erbauung eines Maraes (Tempels) eines Familienoberhauptes der Adelskaste (arii oder arii rahi) war auf den GesellschaftsInseln, nachdem die technischen Vorbereitungen getroffen waren, zunächst
ein Menschenopfer erforderlich Wenn dieses vollbracht war, wurde ein
langer Stein, der einem anderen, bereits bestehenden Marae entlehnt und
zum 'ofa'i-faoa oder Haupteckstein des neuen Baues bestimmt war, genommen und zusammen mit dem Leichnam des Getöteten, fest über diesem,
in die Erde eingesenkt. Ein Priester schloß die feierliche Handlung der
Grundsteinlegung mit folgendem Gebet ab:

"Höre zu, Gott, unserem Gebet! Sieh, wir, die vaa mataeina a²) dieses hau³) bieten Dir dieses Land an, daß es Dir geheiligt sei, das Land, auf dem

wir Dir eine Marae und Häuser bauen.

Hier ist ein Mann für Dich als unser Weihepfand, o Gott! Hier ist der geweihte 'ofa'i-faoa (Haupteckstein) für die Heimstatt, die wir Dir be-

Karlman, oben angeführter Brief.
 Klan, genauer: Die einem Häuptling (arii) Gefolgschaft leistenden Land-

eigner, soviel ihrer in ein Boot gehen.

8) Hoheitsgebiet.

reiten werden, für die Gaststätte der Götter, die Dich als Deine Gäste besuchen werden, o Gott! Dies ist unser Gebet, höre uns an, o Gott!"

Dem Haupteckstein gegenüber in die entgegengesetzte Ecke wurde ein entsprechender Stein namens ti'a-va (der sich Erhebende) eingesenkt. Beide Ecksteine hatten daneben den allgemeineren Namen tihi-marae, was von Henry-Orsmond mit "horns of the marae" übersetzt wird, unter gleichzeitigem Hinweis auf "the horns of the Jewish temple"). Um diese Übersetzung von tihi mit "horn" und um den daran geknüpften Hinweis auf den jüdischen Tempel (richtiger: den semitischen Hörneraltar) handelt es sich in diesem kleinen Aufsatz.

Der Verfasser muß gleich im voraus bemerken, daß er nicht Linguist ist. Da er aber der Anregung, die ihm die bei Henry-Orsmond gefundene Stelle gab, doch folgen wollte, hat er den in einem solchen Falle möglichen Ausweg gesucht, eine anerkannte Autorität über Südseesprachen zu Rate zu ziehen<sup>2</sup>). Die vorliegende kleine Studie verfolgt den Zweck, auf mögliche oder wahrscheinliche kulturgeschichtliche Zusammenhänge hinzuweisen. Die spezialistische Weiterarbeit muß vornehmlich den Orientalisten vorbehalten bleiben.

Zunächst sei das Urteil Dempwolffs über die Übersetzung von tihimarae mit "horns of the marae" wörtlich angeführt: "Die Wiedergabe (von tihi) mit "corner" ist sicher besser als mit "horn". Denn Tahiti tihi entspricht Futunien tifi, das Grèzel³) mit "angle" = "Ecke" wiedergibt. . . . So wird denn auch in der Tahiti-Bibel "The Bibilia mo'a ra", London 1905⁴), Jes. 28, 16, Ps. 118, 22, Mk. 12,10, Lk. 20,17 tihi für "Eckstein" gebraucht, Eph. 2, 20 tihi-rahi (daneben Mt. 21,42 tiavâ)". "Horn" ist nach Jaussen im Tahiti tara, und dieses Wort wird auch in der Tahiti-Bibel z. B. Exodus 27, 2, 1 Kön. 1, 50, Lk. 1, 69 gebraucht . . . Es gibt in den polynesischen Sprachen kein gemeinsames Wort für Horn, vielmehr werden in jeder Einzelsprache andere Wörter gewählt, wenn, wie in der Bibel, von Hörnern die Rede ist⁵)."

Damit muß die Hoffnung, die Identität von "Horn" und "Ecke" im Tahiti sprachlich beweisen zu können, wohl begraben werden, da für "Horn" eben nicht tihi, sondern tara gebraucht wird. Eine direkte Möglichkeit, die Ecksteine des Marae mit den Hörnern des semitischen Altars in Verbindung zu bringen, besteht daher nicht. Immerhin hält ja auch Dempwolff die Übersetzung von tihi mit "Horn" nicht für "falsch"; nur sei die Übersetzung mit "Ecke" besser. Der Verfasser hat sich daher nicht entmutigen lassen, 1. alle erreichbaren sprachlichen Indizien zusammenzutragen, die in Polynesien für eine Assoziation von Ecke bzw. Eckstein und "hornähnlichen Dingen" zu sprechen scheinen, 2. auf einige andere kulturelle und soziologische Übereinstimmungen von tahitischem Marae

und semitischem Hörneraltar hinzuweisen.

Zunächst sei eine Übersicht über die Bedeutung der Worte tihi und tara sowie ihrer Verwandten auf verschiedenen polynesischen Inseln geboten.

### tihi

Futuna tifi: angle <sup>6</sup>).

Tahiti tihi: A sort of petticoat. — A large quantity of cloth wrapped about the waist in old times, and afterwards given to visitors <sup>1</sup>). Jupon.

6) Grézel 269.

<sup>1)</sup> Orsmond 131f. Originaltext, von den Priestern Tamera und Patii stammend.

<sup>&</sup>lt;sup>2)</sup> Ich erfülle an dieser Stelle die angenehme Pflicht, Herrn Prof. Dr. Otto Dempwolff (Hamburg) für seine liebenswürdige briefliche Auskunft meinen verbindlichsten Dank auszusprechen.

<sup>3)</sup> Grézel 269.
4) Mir leider nicht zugänglich.
5) Laut brieflicher Mitteilung von Herrn Prof. Otto Dempwolff.

- Pierre angulaire du Marae: tihirahi2). The corner stone of a marae 3).

tihi-rahi: A large corner stone in a marae<sup>4</sup>).

tihitihi: Large, corpulent<sup>5</sup>). — Small twings or branches <sup>6</sup>).

Hawaii kihi: The outer corner or projection of a thing. — The edge of a garment. — The border or outside of a land or country. — The extremity of a thing. — The corner as of a board. — The sharp point of a leaf. — The commencement of evening, when darkness begins 7). — The outer corner of a thing 8).

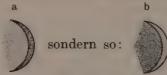
kihikihi: To branch out from a curved surface. — To hollow out as sails in a wind. - To branch of from the main body. - The curving of the horns of the moon. - The curving of the wings of a bird.

poukihi: The corner post of a Hawaiian house 9).

In der allgemeineren Bedeutung erscheint kihi offenbar im Hawaii, wenn uns nicht etwa nur zufällig aus Hawaii mehr Bedeutungen des Wortes erhalten sind. Sehen wir in Tahiti von der Bedeutung tihi = Unterkleid ab, die uns nicht weiter deutbar erscheint <sup>10</sup>), so erscheint tihi einzig in der Verbindung *tihi-rahi* als "großer Eckstein" des Marae. Von der Paumotu-Insel Katiu ist tihi in der Verbindung Tihi-nui einmal als Name eines

Häuptlings bezeugt<sup>11</sup>).

Weit umfangreicher in seiner Anwendung präsentiert sich kihi in Hawaii; der Ausdruck hat hier einen beträchtlichen Grad von Abstraktion Die allgemeinste Bedeutung ist wohl: Winkel, Zuspitzung. kihikihi ist das Verbum dazu: sich winkelig abzweigen. Interessant ist, daß auch die Kurve der Mondsichel (als Verbum aufgefaßt) mit kihikihi bezeichnet wird. Es erscheint mir aber zweifelhaft, ob dabei die Mondsichel als Horn aufgefaßt ist, und ob nicht vielmehr die Vorstellung des "Winkelschlagens" die entscheidende ist; also nicht so:



Dabei wäre also der Sektor als Ganzes als "Horn" aufgefaßt, nicht die Mondsichel (Segment). Wenn die Ecke eines Hauses oder Dinges als "hornähnliche Projektion" aufgefaßt wird, so läßt sich das "Horn" auch nur in dem Sektor sehen, nicht in einem ad hoc hinzugedachten Segment.

Tahiti tara: Epine, aiguillon<sup>12</sup>). — The horn of any beast. — Thorn, a sharp point. — A cock's spur. — The corner or end of a house. — The name of an instrument, used to catch eels 1). — The name of a disorder. — A certain mode of enchantment<sup>2</sup>). — Corne, épine,

1) Davies 269; Tregear 508. <sup>2</sup>) Jaussen 156. 3) Churchill 126.

4) Davies 269; Tregear 508. 5) Ebenda. 6) Davies 269. – Zur Ergänzung sei noch die Übersetzung von tiavå (Name

des zweiten Hauptecksteins) angemerkt: the top, iau or head stone of a corner, Davies 268. Pierre la plus élevée d'un coin, pierre au marae, Jaussen 155. Tiavâ scheint also nicht immer ein Maraestein gewesen zu sein, vielleicht auch nicht immer ein Grundstein, womit sich seine geringere Heiligkeit dokumentieren mag.

7) Tregear 508.
8) Churchill 126.
9) Tregear 508. Rapanui atiga = angle, corner, und Mangareva hatiga = the corner of a house, sowie Marquesas fatina = joint, articulation, gehören etymologisch nicht mit tihi zusammen, sondern mit Tahiti fatiraa = articulation.

<sup>10</sup>) *tihitihi* scheint zu bedeuten: korpulent wirkend durch zahlreiche ler (?). <sup>11</sup>) Orsmond 108. <sup>12</sup>) Buschmann 118. Kleider (?).

ergot du coq, angle ou coin d'une maison. — Enchantement 3). - The corner of a house, angle. - Spine, horn, spur4). Marquesas taa: The corner of a house, angle. - Spine, needle, thorn,

sharp point, dart, harpoon<sup>5</sup>).

Samoa tala: The round end of a house 6).

Rapanui tara: Thorn, spine, horn. - taratara: prickly, rough, full of rocks. - To announce, to proclaim, to promulgate, to call, to slander?).

Paumotu tare: Spine, thorn. - taratara: ray, beam 8).

Mangareva tara: Spine, thorn, crest, fishbone 9).

Neuseeland tara: The side wall of a house  $^{10}$ ). — A point, as a spear-point. - Spines in the dorsal fin of a fish. - To throw out rays, as the sun just before rising, rays, appearing before sun-rise. - Papillae on the skin, "gooseflesh". - The horns of the crescent moon - Courage, mettle. - Membrum virile. - Clitoris and pudendum muliebre. - An incantation; to utter words of a charm; to influence by charms. - Full, said of the tide; hightide 11). - tatara: A rough mat made of the leaves of kiekie (Freycinetia). - taratara: A spine, a spike. — Prickly, rough. — Shaggy, ragged 12).

Wie man sieht, ist die Bedeutung von tara eine überaus mannigfaltige. Die Grundbedeutung von etwas "Spitzwinkeligem" ist aber erkennbar, außer auf Samoa, wo das runde Ende des Hauses mit tala wiedergegeben wird. Im übrigen werden außer Hausecken vornehmlich spitze Gegenstände, Dornen, Hahnensporen, Gräten u. dgl. mit tara bezeichnet. Die Angabe von Davies, "the horn of any beast" ist etwas naiv, da, soviel ich sehe, die Tahiter das Wort nur auf zweierlei Horntiere hätten anwenden können: Rinder und Ziegen. Rinder scheinen einige Male von Europäern zurückgelassen worden zu sein, zu einem Halten und Züchten der Tiere ist es aber nicht gekommen. Auch Ziegen sind offensichtlich erst von Euroäpern auf den Gesellschaftsinseln eingeführt worden 13). Ob der Ausdruck tara auf die Hörner dieser Tiere angewendet wurde, vermag ich nicht zu sagen Ferner bedeutet tara bei den Maori "Mondsichel" und "membrum virile", sowie "Angriffslust<sup>14</sup>)". Jedenfalls bedeutet tara einerseits ganz bildhaft Spitze, Dorn, Horn usw., andererseits Hausecke (bei den Maori Seitenmauer eines Hauses). Darin berührt es sich, wenn auch nicht nachweislich mit Tahiti tihi, so doch mit Hawaii kihi. Die Assoziation von Ecke, Winkel, hornähnlicher Projektion, mit hornähnlichen, spitzen Gegenständen kann als nachgewiesen gelten.

<sup>1)</sup> Vgl. Orsmond 88.
2) Davies 254f.
3) Jaussen 150. Derselbe Autor führt in seinem Wörterbuch S. 184 unter "angle" an: Poro, opa, tara, ao, peho. Poro wird S. 134 wiedergegeben mit: héraut, crieur; arête de solive; angle; le manche; talon coude; crier, publier. Opa S. 126: angle; méchant; fatigué; être sur le côté; incliné sous le vent. Ao S. 91: paradis, bonheur, principe, centre ou cœur des choses, l'angle. Peho S. 132: vallée élevée; angle, coin.
4) Churchill 125.
5) Ebenda.
6) Ebenda. "Rund", weil der Hausgrundriß in Samoa elliptisch ist. Vgl. die Abbildungen bei Krämer, Die Samoa-Inseln, ferner Handy, Houses, Boats, and Fishing in the Society Islands, Bernice P. Bish. Mus. Bull. 90, 1932.
7) Churchill 256.
8) Ebd.
9) Ebd.
10) Churchill 125; Tregear 474.
11) Tregear 474.
12) Ebenda.
13) Orsmond 11; 383-92: In dem Kapitel "Animals" sind Ziegen nicht erwähnt. Ferner wird tara für Fischflossen gebraucht. Vgl. Orsmond 434.
14) Interessant ist tara auch in der für Tahiti ("enchantment", vielleicht auch "disorder"), die Osterinsel und Neuseeland bezeugten Bedeutung von: besprechen, betören, faszinieren (vgl. auch die Bedeutung von membrum virile), bezaubern, durch Zauber beeinflussen. Ob diese Bedeutung im Sinne unserer

bezaubern, durch Zauber beeinflussen. Ob diese Bedeutung im Sinne unserer Redensart "eine Spitze gegen jemanden richten" (vgl. "spitze" Worte, "bespitzeln") aufzufassen ist, wage ich nicht zu entscheiden.

II.

So wäre also der Kreis beinahe geschlossen. Auf Tahiti wurden die Worte tihi und tara nachweislich für Winkelprojektionen verwandt. tara, das Wort für Dorn, Spitze, Horn erscheint auch in der Bedeutung von Hausecke, Winkel. Leider läßt sich nicht umgekehrt nachweisen, daß tihi für Dorn, Spitze - und Horn verwendet wurde, wie Orsmond mit der Übersetzung von tihi-marae durch "horns of the marae" will1). könnte man die Übersetzung auf sich beruhen lassen. Und nun erst der Vergleich mit den Hörnern des jüdischen Altars! Sollte man da nicht den Hörneraltar lieber den Semitisten und christlichen Archäologen überlassen?

Diese Frage hat sich auch der Verfasser vorgelegt. Aber er hat dann doch versucht, die Parallele soweit durchzuführen, wie es ihm möglich und notwendig erschien, um die spezialistischen Kenner des semitischen Kulturkreises zum selbständigen Weiterforschen anzuregen, und zwar, weil

1. bei den Semiten der Eckstein eine ähnliche Bedeutung einnimmt wie

2. die heute maßgebende Interpretation des semitischen Hörneraltars2) eine Lücke aufweist, die sich schließen läßt, wenn man Eckstein und

Horn in Zusammenhang bringt.

Die integrierende Bedeutung der Ecksteine, um hierauf zunächst zu sprechen zu kommen, ist bei den Bauten der Semiten mannigfach bezeugt. Der Eckstein hieß bei den Juden pinnah<sup>3</sup>). Die Parallele mit Tahiti dokumentiert sich in folgendem:

a) In Palästina hat man unter Ecksteinen Skelette gefunden<sup>4</sup>). An Stelle dieses menschlichen Bauopfers scheinen später Symbole getreten zu sein. Die Assyrer und Babylonier mauerten unter dem Eckstein Bilder oder Inschriften ein<sup>5</sup>). Das Bauopfer war auch in Tahiti üblich, wie ein-

gangs ausführlich geschildert.

b) Bei den Juden wurden bedeutende Führer des Volkes als "Ecksteine" bezeichnet. Im A. T. bezeichnet pinnôth solche überragenden Führer<sup>6</sup>). Im N. T. werden Jesus und Petrus so bezeichnet: Jesus ist der von den Bauleuten verschmähte Stein, der zum Eckstein geworden ist (Mt. 21, 42); Petrus ist der Stein, auf den Christus seine Kirche gründet?). Die Assoziation ist wohl so zu erklären, daß man auf solche Männer eben "bauen" konnte, wie die Redewendung noch bei uns lautet. Auch für Polynesien ist Tihi-nui (großer Eckstein) als Häuptlingsname bezeugt, wie oben bereits erwähnt wurde.

c) Bei den Juden überträgt sich die Heiligkeit der Ecken auch auf die Ecken der Getreidefelder: Es ist verboten, bei der Ernte auch die Ecke mit abzuernten (3. Mos. 19, 9; 23, 22), diese gehört Jaweh und wird von den Armen eingesammelt. Der gesetzestreue Jude mußte etwa ein Sechzigstel seiner Ernte als "Ecke" (pe'ah) abgeben. Über Zweifels- und Streitfälle entschieden die Rabbis. Sie erlaubten z. B., daß jemand seine "Ecke"

2) Durch Galling.

<sup>1)</sup> Ich bin leider nicht in der Lage, zu sagen, ob die Übersetzung mit "horns" und der Vergleich mit dem jüdischen Tempel aus dem Manuskript des Missionars Orsmond selber oder von seiner Bearbeiterin T. Henry stammt. Der Vergleich konnte dem Theologen naheliegen. Allerdings kennt das Daviessche Vokabular, das von Orsmond – einem ausgezeichneten Sprachkenner Tahitis – stammt, tihi nicht in der Bedeutung von "horn". Vgl. die oben angegebenen Bedeutungen.

<sup>3) &</sup>quot;Pinnah", corner-stone, is the stone at the angle, which uniting the walls, holds the two sides together. It was chosen for its solidity and beauty to occupy an important place either in the foundation or the battlement. Hastings I, 260. Für Ägypten vgl. Barton, 120.

4) Barton 120.

5) Barton 119.

6) Z. B. Jg. 20, 2; 1.. Sam. 14, 38; Sach. 10, 4.

7) Hastings I, 260; vgl. I, 418; vgl. a. Kalt I, 385.

aus der Mitte des Feldes abgab, statt aus der wirklichen, geometrischen Ecke u. a. m. 1). Denselben Brauch vermag ich für Polynesien nicht nachzuweisen; wohl aber ist kihi für Hawaii tatsächlich auch in der Bedeutung

von ,,the border or outside of a land" bezeugt.

Der Hörneraltar, der später im heiligen Zelt und im Tempel auftritt, kommt in älterer Zeit im westsemitischen (syrisch-phönizischen) Kulturkreis in großer Häufigkeit vor. Zuerst hat Greßmann die Hörner des Altars als Masseben erklärt, Kultsteine, die als Symbole ursprünglich neben dem Altar standen (Ex. 34, 13) und dann in verkümmerter Form auf den Altar rückten. Galling2) hat diese Interpretation aufgegriffen Die Massebe ist der heilige Malstein, ursprünglich ein und ausgebaut. einfacher Findling, in dem die Gottheit als vorübergehend wohnend gedacht wird. Daß die Eckpfeiler des Altars verkümmerte Masseben sind, geht nach Galling aus ihrer Geltung als das Allerheiligste des Altars hervor.

Wie man sieht, kommt diese Interpretation unserer Hypothese sehr entgegen. Auch die tihi-marae — 'ota'i-faoa und ti'a-va — sind die heiligsten Bestandteile des tahitischen Marae. Allerdings sind ihrer nur zwei, während der Altar vier "Hörner" aufweist. Beim Marae waren die übrigen Steine, aus denen es erbaut war, profane, gewöhnliche Steine. Wenn im alten Polynesien ein Haufe Volks infolge Landmangels seine Heimat verließ, um unter Führung des Juniors einer Arii-Familie (die Senioren erbten ja die einheimische Häuptlingsschaft) sich eine neue Heimat auf einem anderen Teile der Insel oder auf einer anderen Insel zu suchen, so nahmen sie vom Marae ihrer Heimat einen Stein mit, der zum 'oja'i-jaoa (Haupteckstein) des neuzubegründenden Maraes wurde<sup>3</sup>). Der Stein galt als Symbol des durch die Generationen sich forterbenden mana der Arii-Familie, die ihren Ursprung von einem Gotte ableitete. — Darüber hinaus sind aber Steine als Kraftträger und Kultobjekte in der ganzen Südsee bekannt 4).

Hinsichtlich der Entwicklungsgeschichte des Altars gehen die Archäologen vom Blutopfer aus, das über einem heiligen Steine, eben der Massebe gespendet wurde. Aber hören wir Galling selber über die Entwicklung

des Altars.

"Durch seinen Zusammenhang mit der Massebe entwickelt sich der Altar über die verschiedenen Formen der Felsplatte, des Findlingsblockes und den Stein- (oder Erd-) Haufen zum Massebenaltar. Der Kultstein wird entweder hinten an den Altar angesetzt oder auf ihn gestellt. Neben der Einzelmassebe findet sich die Massebenreihe (ohne eine Mehrheit von Göttern darzustellen!). Bei der Vierzahl der Masseben treten diese an die Ecken der Altaroberfläche und werden im A. T. mißverständlich<sup>5</sup>) als "Hörner" bezeichnet . . . Die Notwendigkeit, die Masseben aus der Mitte fortzurücken, ergab sich, als man beim zaebach 6) den Gottesanteil verbrannte (vgl. 1. Sam. 2)."

"In der jüngsten Entwicklungsstufe treten das Weihrauchopfer, das an sich schon sehr viel älter sein mag, und der Hörneraltar zusammen. Hier sind die Hörner (= Masseben) völlig widersinnig und nur noch Orna-

ment 7)."

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>) Barton 120. Es wäre in diesem Zusammenhang reizvoll, den Etymologien der Worte "Korn" und "Kern" nachzugehen. Doch würde das zu weit 2) Galling 1925, 65ff.

<sup>3)</sup> Z. B. Orsmond 142.
4) Vgl. Thurnwald, Die Eingeb. Austr. u. d. Südsee, 1927; Perry; Gaskell 722-723; auch die Zusammenstellung bei Lévy-Bruhl, Die Seele der Primitiven, deutsche Ausgabe, Wien u. Leipzig 1930, 14-19.

5) Von mir gesperrt.

6) Opfer.

7) Galling 1925, 55, 58f., 65ff.

Über die Möglichkeit, die Hörner des Altars als Kultsteine aufzufassen, die an die Ecken des Altars rückten um dann im Falle der Vierzahl eben "Hörner" vorzustellen, müssen sich die Archäologen auseinandersetzen. Wieso aber die an die Ecken gerückten Masseben später als "Hörner" bezeichnet werden, ist danach keineswegs klar. "Mißverständnis" ist doch keine Erklärung. Der Findlingsblock als Kultstein und Kraftträger leuchtet ein. Das Horn als Symbol der Macht und Stärke bei einem rinderzüchtenden Volke leuchtet ebenfalls ein. Aber daß aus dem Findling ein "Horn" wird, zuletzt als bloßes Ornament, bedarf doch noch einer besonderen Erklärung: und diese scheint mir eben darin zu liegen, daß die Steine in der Vierzahl an die Ecken des Altars rücken - die Entwicklungsgeschichte des Altars, wie Galling sie auseinanderlegt, als gültig vorausgesetzt — und dann vermöge einer symbolischen "Verdichtung" als Hornprojektionen und "Hörner" aufgefaßt wurden. Dies wäre dann der konkrete Inhalt des "Mißverständnisses". Daß eine solche Verdichtung psychologisch möglich sei, wird wohl von keiner Seite bestritten werden 1).

Für die Möglichkeit, daß die Masseben aus Ecksteinen zu "Hörnern" wurden, scheint die Stelle Sach. 19, 15 zu sprechen, wo die "Ecken des Altars" als "gefüllt" bezeichnet werden, was doch nur von Hörnern gesagt werden kann und gesagt wurde 2); ferner Sach. 4, 7. "Der figurative Gebrauch der "Ecken" führte in zwei weiteren Schritten zu dem Gedanken, daß es der krönende Stein einer Ecke sei, nicht der Grundstein, auf den es ankäme3)." Bei den Semiten als Rinderzüchtern lag die Auffassung des Hornes als Symboles der Macht und Stärke besonders nahe4).

Schließlich sei noch auf einige Stellen des A. T. hingewiesen, die in diesem Zusammenhang besonders interessant sind. Während die ältesten dem Dienst der Gottheit in Israel geweihten Altäre (Anfang des 3. Jahrh. v. Chr.) erhöhte Steintische von oft beträchtlichem Ausmaß sind, ist der Hörneraltar, den Gott Mose zu bauen befiehlt, aus Akazienholz (2. Mos. 27, 1-2; 30, 1-2; 34, 25; 38, 1-2). Am. 3, 14 droht Jaweh, die Hörner des Altars abzuschlagen, was ihre integrierende Bedeutung beweist: durch ihre Entfernung wurde der Altar exsekriert 5). - Das Horn ist im A. T. Symbol der Kraft und Stärke. Horn Moabs (Jer. 48, 25); Horn der Feinde Israels (Kl. 2, 17); Horn der Gottlosen (Ps. 74, 11); Horn der Frommen (Ps. 74, 11; 91, 11; 111, 9); das Horn erheben = zur Macht kommen lassen (1. Sam. 2, 1; Ps. 88, 18; 91, 11); das Horn in den Staub senken oder abhauen (Job. 16, 15; Jer. 48, 25; Kl. 2, 3); das Horn sprossen lassen = Kraft geben (Hes. 29, 21; Ps. 131, 7). — Daß die babylonischen Götter Hörner trugen, ist bekannt. Israel übertrug das Symbol auch auf Jaweh: Horn des Heiles 6).

Wenn man die Übereinstimmungen, die Altar und Marae als Kultund Opferstätten aufweisen, ganz außer Betracht läßt, so spricht sich ihre Ähnlichkeit wohl am stärksten in dem gemeinsamen soziologischen Merkmal der Asylfähigkeit aus. Die Hörner des Altars hatten das Privileg eines Asyls (Ex. 21, 14; 3 Kön. 1, 50—53: Adonias ergreift aus Furcht vor Salomo das Horn des Altars und wird gerettet; 3 Kön. 2, 28—34: Joab flieht vor Salomo in das Zelt des Herrn auf Sion und ergreift das Altarhorn, Salomo indessen mißachtet das Asyl und läßt Joab töten).

Vgl. E. Kretschmer, Medizinische Psychologie, 4. Aufl., Leipzig 1930, S. 69.
 Zur Symbolisierung überquellender Fruchtbarkeit (cornucopia, MacCulloch 795).

<sup>3)</sup> Barton 120.
4) Vgl. Hastings I, 585.
5) Kalt.
6) Über die Hörner als Kraftsymbole: Dan. 7, 8; 8, 3-8; 1. Sam. 2, 10. Diese biblischen Belegstellen wie auch die folgenden über die Asylfähigkeit des Horns nach Kalt.

"E mana to te tihi marae: Groß war das mana der Ecksteine des Marae. Flüchtlinge, die von Kriegern verfolgt wurden, Verschwörer und Gefangene, die man jagte, um sie zu töten, liefen vor das Marae und waren gerettet. Leute aber, die zur Opferung bestimmt waren, fanden nirgends im Lande Asyl. Wenn sie zum Marae liefen, wurden sie dort erschlagen, denn dort waren sie ja gerade recht am Orte<sup>1</sup>)." Der Unterschied, daß der Flüchtling bei den Juden das Horn ergreifen mußte, während es für den Verfolgten auf Tahiti anscheinend genügte, vor das Marae zu laufen, fällt kaum ins Gewicht: denn beide Male wird die asylbietende Fähigkeit ausdrücklich lokalisiert: das eine Mal wird sie auf die Kraft des Altarhorns, das andere Mal auf das mana des Ecksteins bezogen.

Übrigens scheint auch für den Eckstein im A. T. selber die Bedeutung des Asyls aus folgender Stelle aufzuleuchten: "Darum spricht der Herr: Siehe, ich lege in Zion einen Grundstein, einen bewährten Stein, einen köstlichen Eckstein, der wohl gegründet ist. Wer glaubt, der flieht

nicht" (Jes. 28, 16).

Wenn vom tahitischen Marae also ein Licht auf den Hörneraltar fallen könnte, so wäre es nicht uninteressant, auch umgekehrt den Versuch zu machen, das Marae durch den Hörneraltar zu interpretieren. Die Umdeutung der Ecke zum Horn scheint doch nur dadurch ermöglicht worden zu sein, daß die Erbauer des Altars Leute waren, die das Rind züchteten. Da aber die Assoziation von "Ecke" und hornähnlichen Dingen auch in Polynesien zu belegen ist, könnte sie den Schluß nahelegen, daß die Vorfahren der Polynesier das Rind gekannt und gezüchtet haben. Um das Resultat gleich vorwegzunehmen: Aus den sprachlichen Indizien allein, wie sie im ersten Teil dieses Aufsatzes zusammengestellt wurden, läßt sich dieser Schluß nicht gewinnen<sup>2</sup>). Es gibt andere, allgemeinere Gründe, die für eine solche Hypothese sprechen; aber ein spezieller konkreter Beleg, so willkommen er wäre, steht noch aus.

Der Verfasser ist sich vollkommen darüber im klaren, daß es überhaupt eine gewagte Sache ist, Tahiti durch Israel und Israel durch Tahiti zu interpretieren. Er übersieht nicht die enormen räumlichen Schranken. Ganz außer Betracht blieb das natürliche kulturgeographische Medium zwischen vorderem Orient und Ozeanien: Indien, Atia-te-varinga-nui, die Urheimat der Polynesier. Es mag als Einzelzug nur erwähnt werden, daß auch in Südindien das menschliche Tempelbauopfer bekannt ist, an dessen Stelle in der Gegenwart Symbole getreten sind: Statt eines Menschen oder Menschenkopfes wird eine Kokosnuß eingegraben 3). — Auch die zeitlichen Schranken sollen durchaus nicht übersehen werden. Ist es doch ein Kuriosum, daß der Hörneraltar, aus einem uns benachbarten Kulturkreis stammend, ein Objekt der "Wissenschaft des Spatens" ist, während die Informationen über den Eckstein des uns anscheinend so fern liegenden tahitischen Maraes noch von tahitischen Priestern selbst in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts eingeholt werden konnten<sup>4</sup>). Wenn bedeutsame kulturelle Parallelen zwischen vorderem Orient und Ozeanien bestehen und daß sie bestehen, tut nicht erst dieser Aufsatz dar - so lassen sie m. E. nur den Schluß zu, daß sie den Inhalt uralter Kulturtraditionen ausmachen, die den gemeinsamen Vorfahren dieser Völker zugehörten. Es sei an dieser Stelle auf den in Deutschland wenig bekannt gewordenen

<sup>1)</sup> Orsmond 150. Wörtliche Information mit tahitischem Originaltext von den Priestern Tamera und Patii. tihi ist auch hier wieder mit "Horn" überen Priestern Lamera und Path. tim ist auch hier wieder mit "Horn" über"Potent were the horns of the marae."

2) Das ist auch die Ansicht von Dempwolff (lt. brieflicher Mitteilung).
3) Thurnwald, Art. Menschenopfer 149.
4) Die überwiegende Zahl der tahitischen Maraes wurde mit dem Siege der

christlichen Mission in den Jahren um 1815 zerstört.

und zweifellos sehr problematischen Versuch von Perry hingewiesen, eine von Ägypten über Indien und Ozeanien bis nach Mexiko reichende Megalithenkultur zu rekonstruieren. So schwierig diese Nachweise im einzelnen zu führen sein mögen, so sicher ist es, daß wir im ganzen mit solchen, über weite Dimensionen sich erstreckenden gemeinsamen kulturellen Traditionen zu rechnen haben.

Es ist daher vielleicht nicht ausgeschlossen, daß sich die Synonymie von Horn und Ecke in einen noch viel weiteren Rahmen spannen läßt<sup>2</sup>). Der etymologische Zusammenhang von Horn und Ecke (lt. cornu, vgl. engl. corner = ,,a hornlike projection)3) ist ja bekannt. "Überhaupt bezeichnet horn etwas von hornähnlicher Form, in der mannigfaltigsten Weise." "Niederdeutsch horn, hörn, Ecke, Winkel, Biege, namentlich auch ein Winkel in dem Saale gegen der Türe über, Vorsaal4)."

#### Literatur.

Barton, G. A., Art. "Corners", Encycl. of Relig. and Ethics, Bd. IV. Edinburgh 1911.

Buschmann, J. C. E., Aperçu de la langue des Iles Marquises et de la langue Taïtienne. Accompagné d'un vocabulaire inédit de la langue Taïtienne

par le Baron Guillaume de Humboldt. Berlin 1843. Churchill, W., Easter Island. The Rapanui Speech and the Peopling of Southeast Polynesia. Carnegie Institution of Washington, Publication No. 174.

Washington 1912.
(Davies, J.) A Tahitian and English Dictionary, with Introductory Remarks on the Polynesian Language and a Short Grammar of the Tahitian Dialect. Tahiti 1851.

Galling, E., Der Altar in den Kulturen des alten Orients. Berlin 1925.

— Art., Altar", Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. I. Tübingen 1926.
Gaskell, G. A., Dictionary of the Sacred Language of All Scriptures and Myths.

London 1923.

Grèzel, P., Dictionnaire Futunien-Français, avec notes grammaticales. Paris 1878.

Hastings, J., Dictionary of the Apostolic Church. Edinburgh 1915. Henry, T., s. Orsmond. Jaussen, T., Grammaire et dictionnaire de la langue Maorie. Dialecte Tahitien. Paris 1898.

Kalt, E., Biblisches Reallexikon. Paderborn 1931. MacCulloch, J. A.: Art. "Horns", Encycl. of Relig. and Ethics, Bd. VI. Edinburgh 1913.

Mühlmann, W. E., Art. "Hospitality", Encycl. of the Social Sciences, Bd. VII.

New York 1932.

(Orsmond, J. M.) Ancient Tahiti. By Teuira Henry. Based on Material Recorded by J. M. Orsmond. Bernice P. Bishop Museum Bull. 48. Honolulu 1928.
Perry, W. J., The Children of the Sun. A Study in the Early History of Civilization. New York o. J. (1923).
Thurnwald, R., Art. "Asyl", Reallexikon d. Vorgesch., hrsg. v. M. Ebert, Bd. I. Berlin 1924.

Art. "Menschenopfer", Reallexikon d. Vorgesch., hrsg. v. M. Ebert, Bd. VIII. Berlin 1927.

Die Eingeborenen Australiens und der Südsee. Religionsgesch. Lesebuch,

hrsg. v. A. Bertholet, Heft 8. Tübingen 1927.

Tregear, E., The Maori-Polynesian Comparative Dictionary. Wellington, N. Z. 1891.

²) Herr Dr. W. Eberhard hatte die Freundlichkeit, mich darauf hinzuweisen, daß auch im Chinesischen "Horn" und "Ecke" synomym sind. Kio (spr. djüä oder djiau) ist = corne, angle, bosse. Angle droit. Ce qui resemble à une corne. Donner de coups de corne; attaquer, lutter, disputer. (F. S. Couvreur, Dictionnaire classique de la langue Chinois, S. 841.) Anm. b. d. Korr,

3) Nach W. W. Skeat, An Etymological Dictionary of the English Language,

Oxford 1910, 136.

4) Nach J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch Leipzig 1877, IV, 2. Abt. S. 1820 - 1821.

### Über Hobelschnecken.

Von

#### Fritz Sarasin, Basel.

Im Jahre 1931 ist bei Basel ein allemannisches Reihengräberfeld im Auftrag des Historischen Museums von Herrn Dr. R. Laur aufs sorgfältigste ausgehoben worden. Eine vorläufige Mitteilung darüber findet sich im dreiundzwanzigsten Jahresbericht der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte, 1931 (8). Den Grabbeigaben, namentlich den Gürtelschnallen nach zu schließen, ist das Gräberfeld in die zweite Hälfte des 6. Jahrh. zu versetzen, allgemein gesagt, ums Jahr 600 unserer Zeitrechnung zu datieren. Über 20 Gräber sind bis jetzt genau untersucht worden. In einem Grabe mit einem weiblichen Skelett fanden sich neben Glas- und Bernsteinperlen, Spinnwirteln, Bronzeringen, einer Gürtelschnalle aus Bronze, einem Kamm aus Knochen, einem Tontopf, einem Eisenstück, vermutlich Messer, einigen Knochen eines jungen Schweines und Schalen eines Eis, vier Gehäuse der Helix pomatia L., zwei wohlerhaltene und zwei zerbrochene. Sie lagen zu den Seiten des Skeletts. Das am besten konservierte und ausgewachsene Exemplar, das ich in Abb. 1 von der Seite und





Abb. 1. Helix pomatia L. mit Hobelloch von der Seite und von unten. Schalenlänge 4,7 cm.

von unten abbilde, zeigt auf der letzten Windung eine ovale Öffnung von 19 mm Länge und 13 mm Breite, deren weißlicher, abgearbeiteter Rand deutliche Spuren aufweist, daß er zum Reiben oder Schaben gedient hat. Eine zweite, noch junge Schale der Weinbergschnecke hat auf der letzten Windung eine Öffnung mit verletztem Rand von 15 mm Länge und 12 mm Breite. Es kann kein Zweifel sein, daß diese Löcher absichtlich hergestellt worden und diese Schneckenhäuser somit in die Kategorie der Hobelschnecken zu stellen sind. Da sich die Schalen in einem Frauengrab gefunden haben, ist sicher anzunehmen, daß sie für eine weibliche Arbeit gedient haben, vermutlich zum Schälen und Schaben von Feldfrüchten, Rüben und dergleichen. Es ist dies meines Wissens der erste Fall, daß in einem Grabe auf europäischem Boden Hobelschnecken konstatiert worden sind. Es soll weiter unten gezeigt werden, daß manche europäische prähistorische Funde in gleicher Weise zu deuten sind.

Der Gebrauch von Hobelschnecken, das heißt von Schneckenschalen mit einem künstlich hergestellten Loch, dessen scharfe Ränder zum Schaben und Hobeln dienen, ist bei Naturvölkern der Gegenwart weltweit verbreitet. K. von den Steinen (18, S. 375) berichtet von den Bororó am S. Lourenço, südlich von Cuyabá: "Ihr Hobel war eine Bulimus-Schale,

10 cm lang, in die mit einer Nuß scharfrandige Löcher geschlagen waren." Die dem Buch des genannten Autors entnommene Abbildung, Abb. 2, zeigt auf der letzten Windung vier Löcher, deren Rand offenbar durch Gebrauch ausgezackt ist.

Von den Bororó, Matto Grosso, stammt auch eine Hobelschnecke der Münchner Sammlung, deren Photographie ich Herrn Prof. L. Scherman verdanke. Sie zeigt ein ovales und ein mehr dreieckiges Loch und hat nach

Angabe zum Polieren hölzerner Pfeilschäfte gedient, Abb. 3.

Die in Abb. 4 abgebildete Hobelschnecke der Basler Sammlung, Megalobulimus haemastomus Sc. ist bei den Chamakoko in Paraguay gesammelt worden. Das rundliche Loch auf der letzten Windung hat einen Durchmesser von ca. 10 mm.

Mit diesen kräftigen Schalen läßt sich natürlich eine viel intensivere Arbeit verrichten als mit der verhältnismäßig schwachen unserer Weinbergschnecke. Eine Bulimus-Hobelschnecke der Guayaki-Indianer im Frank-



Abb. 2. Hobelschnecke der Bororó nach von den Steinen. Schalenlänge 10 cm.



Abb. 3. Hobelschnecke der Bororó. Museum München. Schalenlänge ca. 7 cm.



Abb. 4. Megalobulimus haemastomus Sc. mit Hobelloch, Chamakoko. Schalenlänge 8.2 cm.

furter Museum enthält denn auch nach einer Mitteilung des Herrn Prof. E. Vatter in ihrem Innern Hobelspäne. Die Schale hatte zum Behobeln des Bogens und der Pfeile gedient.

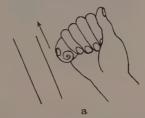
Hierher ist mit großer Wahrscheinlichkeit eine Schneckenschale, wohl auch eine Bulimusart, zu rechnen, welche T. A. Joyce (7) in einer Ruinenstätte der Maya-Kultur in Britisch-Honduras fand und als Schmuckgegenstand abbildete. Auf der letzten Windung zeigt die Schale drei runde Löcher. Die Maße sind nicht angegeben. Ich gebe das Bild in Abb. 5 wieder.

Von den Küstenstämmen des Nordterritoriums Süd-Australiens berichtet H. Basedow (1, S. 49), daß sie zur Anfertigung von Waffen und Geräten sich vielfach der Schale einer großen Helix, Xanthomelon pomum (Pfr.) bedienen. Ein Loch werde sorgfältig in die letzte Windung hineingeschlagen, dessen Ränder man so scharf lasse als möglich. Zum Hobeln und Glätten von Holz wird die Schale so angefaßt, wie es das nebenstehende, Basedow entnommene Bild, Abb. 6a, zeigt. Der tiefer liegende Rand der Öffnung bildet die Hobelkante, indem bloß in der Richtung nach oben hin

gearbeitet wird. Anders, Abb. 6b, wird die Schale gehalten, wenn die Spitze eines Speers oder sonst einer Waffe geschärft werden soll. Dann kommt die Waffenspitze zwischen Schale und Daumen zu liegen, welch letzterer die Spitze gegen die durchlöcherte Schale preßt, und die Hobelbewegung geschieht ausschließlich in der Richtung gegen den Körper hin.

W. E. Roth (12, S. 21) beschreibt aus Nord-Queensland eine etwas abweichende Verwendung als Hobel der Schale von Xanthomelon pachystyla (Pfr.). Eine leere Schale wird fest mit Gras ausgestopft und über eine scharfe Steinkante gerieben, bis hinter der Mündung eine längliche Öffnung entsteht, welcher Prozeß noch durch etwas Wasser befördert wird. Der dünne geschliffene Teil wird dann mit dem Daumennagel eingebrochen. Nun wird aber nicht die so hergestellte Öffnung direkt als Hobelloch benützt, sondern es wird ausgehend von der künstlich erzeugten Spalte die ganze Spira der Schale abgetragen, wonach nur der umgeschlagene Mundrand und die Schalenbasis übrig bleiben. Dieses Stück wird mit der rechten Hand gehalten, die Basis nach oben gekehrt, wobei die Spitzen von Daumen und Mittelfinger sich in der Mündung begegnen. Als Hobelklinge dient die ursprünglich durch Schleifen hergestellte scharfe Kante hinter der Mundöffnung. Damit werden Nüsse von Castanospermum und Cycas gehobelt, wobei die abgeschabten Scheibehen zwischen Daumen und Mund-





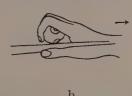


Abb. 5. Hobelschnecke (?) aus British Honduras.

Abb. 6. Gebrauch der australischen Hobelschnecke nach Basedow.

rand hindurch nach oben hin zutage treten. Die Dieke der Scheibehen

kann je nach Gutdünken verändert werden.

Außerordentlich weit verbreitet ist der Gebrauch von Hobelschnecken in der Südsee. In Neu-Caledonien und auf den Loyalty-Inseln (Sarasin, 13, S. 104) werden als Hobelschnecken die Gehäuse von Strombus luhuanus L. und verschiedenen Placostylus-Arten verwandt. Nach Aussage der Eingeborenen wird die lebende Schnecke gekocht, das Tier herausgeholt, hierauf ein Loch hineingeschlagen mit einem spitzen Holz oder Stein oder auch mit dem Apex einer anderen Schnecke. Diese Hobel dienen zum Glätten von Holz, besonders von Lanzenschäften und auch zum Reinigen von Knollenfrüchten. Beim Gebrauch wird die Schale so gehalten, daß ihr Apex nach unten zu gerichtet ist. Abb. 7 zeigt einen Strombus luhuanus von Neu-Caledonien mit einem ovalen Hobelloch von 15 zu 11 mm. Bei anderen Exemplaren ist das Loch mehr rundlich, bald kleiner, bald größer. Auf Abb. 8 bilde ich einen Placostylus alexander Crosse, ebenfalls von Neu-Caledonien ab. Das rundliche Loch auf der letzten Windung mit ausgezacktem Rand mißt 23 auf 20 mm. Abb. 9 gibt einen Placostylus fibratus Martyn von den Loyalty-Inseln wieder mit rundlichem Hobelloch von 15 auf 13 mm. Vielfach fand ich auch Hobelschnecken bei Grabungen an Stelle alter verlassener Siedlungen auf Neu-Caledonien sowohl, als in Maré und Lifou.

Auf den Salomons-Inseln wird ebenfalls eine Placostylus-Art, Pl. macfarlandi Brazier, als Hobel benutzt. E. Paravicini brachte solche von

Guadalcanar mit. Das abgebildete Exemplar, Abb. 10, zeigt ein hochovales Loch, 22 auf 13 mm messend und, wie es scheint, durch Anschliff hergestellt.

Auf den Neuen Hebriden sammelte F. Speiser Hobelschnecken auf Aoba, Ambrym und Malekula. Es kommen hier, wie es scheint, ausschließ-



Abb. 7. Strombus luhuanus L. mit Hobelloch. Neu-Caledonien. Schalenlänge 5,2 cm. Sch



Abb. 8. Placostylus alexander Crosse mit Hobelloch. Neu-Caledonien. Schalenlänge 8,7 cm.



Abb. 9. Placostylus fibratus Martyn mit Hobelloch von den Loyalty-Inseln. Schalenl. 6,2 cm.

lich marine Formen zur Verwendung, und das Hobelloch wird durch Anschleifen auf einer Steinplatte hergestellt. Es dienen diese Hobel nach



Abb. 10. Placostylus marfarlandi Br. mit Hobelloch. Salomons-Inseln. Schalenlänge 5,8 cm.

Speisers (16, S. 137—138) Erkundigungen einmal, um die Rußkruste von gerösteten Brotfrüchten oder Jamsknollen abzukratzen, weiter auch um Holzgeräte, wie Bogen und Keulen, zu glätten.

Auf Abb. 11 bilde ich ein junges Exemplar von Dolium perdix L. von Aoba ab, 6 cm lang; das große, durch Anschliff hergestellte, ovale Loch mißt 32 auf 23 mm. Ein zweites Exemplar derselben Art von Aoba ist 9 cm lang mit einem ovalen Anschliffloch von 26 auf 20 mm; ein drittes, sehr großes von Malekula mißt 13 cm in der Länge, das große, ovale, ebenfalls durch Anschliff hergestellte Loch 35 auf 29 mm.

Abb. 12 zeigt ein Exemplar von Purpura persica Lam. von Aoba mit einem schrägovalen Anschliffloch auf dem Beginn der letzten Windung von 27 auf 21 mm.

Eine Schale von Fasciolaria filamentosa Lam. von Aoba, Abb. 13, hat auf der letzten Windung ein schrägovales Anschliffloch von 30 auf 21 mm Durchmesser.

Die große und derbe Schale von Charonia tritonis L. von Ambrym, Abb. 14, zeigt zwei Hobellöcher, auf der letzten Windung ein großes rundliches, auf dem Bilde mehr oval erscheinendes und durch Anschliff hergestelltes, 26 auf 24 mm messendes und auf der



Abb. 11. Dolium perdix L. mit Hobelloch von Aoba. Schalenl. 6 cm.



Abb. 12. Purpura persica Lam. mit Hobelloch Aoba. Schalenlänge 6,4 cm.



Abb. 13. Fasciolaria filamentosa Lam. m. Hobelloch. Aoba. Schalenlänge 10 cm.



Abb. 14. Charonia tritonis L. mit zwei Hobellöchern Ambrym. Schalenl. 16 cm.



Abb. 15. Cypraea mauritiana L. mit Hobelloch Ambrym. Schalenlänge 6,2 cm.



Abb. 16. Cypraea mauritiana L. mit Hobellöchern, Marquesas Ins. nach von den Steinen.

vorletzten Windung ein kleineres hineingeschlagenes, 15 auf 14 mm messend.

Weiter bilde ich in Abb. 15 eine Schale von Cypraea mauritiana L. von Ambrym ab. Ihre gewölbte Rückenseite ist roh angeschliffen worden, wodurch eine scharfrandige, unregelmäßig längliche Öffnung zustande kam, von ca. 20 auf 12 mm.

K. von den Steinen (19) bildet in seinem Prachtwerk: "Die Marquesaner und ihre Kunst" im dritten Bande eine Cypraea-Schale ab, die ich in Abb. 16 wiedergebe; sie zeigt auf dem Rücken eine vordere und eine hintere Öffnung. Es ist ein Brotfruchthobel oder Schaber. Mit dem einen Loch schabt man, aus dem anderen tritt die Pulpa hervor; den gezähnelten Rand schließt die Hand. F. W. Christian (3, Taf. 24, Abb. 5) gibt ein Bild einer Cypraea-Schale von 2 Zoll Länge von den Carolinen, auf deren Rücken nahe dem Vorderende ein großes Loch angebracht ist; die Schale diene dazu, die äußere Hülle der Brotfrucht abzuschaben und F. A. Schilder (15, S. 314) erwähnt den Gebrauch von Cypraea mauritiana als Kokosschaber in der Südsee nach Finsch. Ich habe die Stelle bei Finsch nicht gefunden.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß ein so bescheidenes Gerät, wie die Hobelschnecke eines ist, an vielen Orten von den sammelnden Ethnologen übersehen worden ist. So kenne ich zum Beispiel kein einziges Vorkommen in Afrika. Ed. von Martens (9), der im Jahre 1872 aufs sorgfältigste alles Bekannte über die Verwendung von Conchylien im menschlichem Haushalt zusammengestellt hat, kannte die Verwendung als Hobel nicht. Auch in der neuen Arbeit von L. Brühl (20) über diesen Gegenstand findet sich nichts über Hobelschnecken, außer der Angabe, daß Cypraea-Schalen mit einem oder zwei scharfrandigen Löchern in der Südsee als Schaber und Spalter dienen.

Noch ist zu bemerken, daß auch Muscheln mit einem auf der Schalenwölbung angebrachten Loch zu gleichen Arbeiten dienen wie die Hobelschnecken. Von den Steinen (18, S. 200) beschreibt eine durchlochte Anodonta, die bei den Indianern des Schingú-Quellgebietes als Hobel dient. um den Griff des Steinbeils oder das Ruder durch Schaben zu glätten und W. E. Roth (12, S. 21) gibt von Australiern an, daß sie den Speer spitzen mittelst einer in der Mitte durchlochten Donax-Schale. Doch wollen wir

dieses Kapitel nicht weiter verfolgen.

Den Ausgang und Veranlassung dieser Arbeit hat der Fund von Hobelschnecken in einem Grabe der Völkerwanderungszeit gebildet. Es wird nun die weitere Aufgabe sein, zu untersuchen, ob dieses Gerät auch in älteren prähistorischen Kulturen nachweisbar ist. Molluskenschalen haben sich in Stationen fast jeden Alters gefunden. Wenn mit einem Loche versehen, sind sie von den Autoren stets als Schmuckgehänge, etwa auch als Geld aufgefaßt worden. Das ist gewiß richtig für alle kleineren Gehäuse, die sich auch nicht selten in einer Lage finden, aus der hervorgeht, daß sie auf einer Schnur aufgereiht gewesen sind. Aber es gibt auch große durch-

lochte Formen, die eine andere Deutung erlauben.

Unzweifelhafte Hobelschnecken haben im Boden einer Wedda-Höhle des Nilgala-Distrikts auf Ceylon die Steingeräte begleitet, die nach ihrem Charakter dem jungen Paläolithikum angehören, womit über ihr Alter nichts gesagt sein soll. Es handelt sich um die großen und schweren Schalen einer Helix aus der Acavus-Gruppe, A. phoenix (Pfr.), die sich in großer Zahl, teilweise in Nestern beieinander liegend, im Höhlenboden vorfanden (P. u. F. Sarasin, 14, S. 66ff.). Die Mehrzahl zeigen in der Nähe des Mundrandes ein scharfrandiges, rundes (10 Stück) oder ovales Loch (13). Zuweilen sind die Ränder unregelmäßig eingebrochen. Die runden Öffnungen haben einen Durchmesser von 9,5 bis 21 mm, die ovalen eine längere Achse

von 17 bis 25 und eine quere von 13 bis 22 mm. Bei 8 Exemplaren fanden sich nicht nur ein, sondern zwei Hobellöcher, bei zweien sogar deren drei. In unserer Arbeit über die Steinzeit von Ceylon haben wir auf Taf. IX eine Anzahl dieser Hobelschnecken mit rundem, ovalem, doppeltem und dreifachem Hobelloch abgebildet. Ich gebe in Abb. 17 zwei dieser Hobelschnecken wieder, eine mit einfachem und eine mit doppeltem Hobelloch. Wie die Löcher in den Schalen hergestellt worden sind, ist nicht mit Sicherheit auszumachen; doch läßt die oft sehr regelmäßige Form derselben vermuten, daß sie nicht einfach mit einem Holz oder Stein hineingeschlagen worden, sondern eher mit einem Steinmesser ausgeschnitten worden sind. Wie ein Versuch lehrte, lassen sich mit diesen Hobeln sehr leicht Äste entrinden und glät:en. Vermutlich sind sie gebraucht worden, um Bogen und Pfeile damit zu glätten. Ob die heutigen Wedda sich noch solcher Hobel bedienen, ist nicht erforscht worden. Der neueste Wedda-Forscher, von Eikstedt, sagt nichts darüber, und wir selber hatten zur Zeit unserer Höhlengrabungen die Bedeutung der durchlochten Schalen als Hobel noch nicht erkannt und daher diesbezügliche Fragen unterlassen.





Abb. 17. Acavus phoenix (Pfr.) aus einer Wedda-Höhle in Ceylon. a mit einfachem, b mit doppeltem Hobelloch. Schalenlänge 3,5 cm.

In der Umgebung von Medan, nahe der Ostküste Nord-Sumatras, sind an verschiedenen Stellen Hügel, gebildet aus Schalen unzählbarer mariner Mollusken, Kjökkenmöddinger von teilweise gewaltigen Dimensionen, aufgefunden und untersucht worden. Einen solchen Muschelhügel auf der Plantage Säntis, nordöstlich von Medan, hat Herr I. C. van der Meer Mohr erforscht und darin Steingeräte von paläolithischem Typus gefunden; er hatte die Güte, dem Basler Museum eine Anzahl mariner Schneckenschalen aus dieser Fundstelle zu senden, begleitet von einer Reihe vortrefflicher photographischer Aufnahmen. Die zahlreichen groben Molluskenschalen dieser Sendung sind roh aufgeschlagen oder auch ganz zerschlagen, zweifellos, wie es auch der genannte Forscher bemerkt, zur Gewinnung des Tieres als Nahrung. Zwei Schalen dagegen sind intakt mit Ausnahme eines in die letzte Windung hineingeschlagenen Loches. Die eine, Ellobium auris midae L., Abb. 18, zeigt in der Nähe des Mundrandes eine große, ovale und etwas unregelmäßige Öffnung von 24 mm Länge und 14 mm Breite, die ich als Hobelloch auffassen möchte. Wenn die Deutung als Hobelschnecke bei dieser Schale noch etwas zweifelhaft erscheinen könnte, ist sie doch unbestreitbar bei der Schale einer jungen Pirula, Abb. 19, da das runde, etwa 1 cm im Durchmesser haltende Hobelloch an seinem Rande mit der Lupe feine Kritzlinien erkennen läßt (auf der Abbildung kaum sichtbar) als Beweis, daß damit gearbeitet worden ist. Auf den Photos, die Herr van der Meer Mohr uns gesandt hat, sind zwei

weitere, sehr große, durchlochte Schneckengehäuse wiedergegeben, von ihm als Melo indica Gmel. bestimmt und mit Fragezeichen als Penisschutz oder Gürtelschmuck gedeutet. Da die Öffnungsränder Arbeitsspuren erkennen lassen, möchte ich auch diese Schalen als Hobelschnecken ansehen. Ob Herr van der Meer Mohr über seine Funde etwas veröffentlicht hat,



Abb. 18. Ellobium auris midae L. mit Hobelloch. Nord-Sumatra. Schalenlänge 6,2 cm.



Abb. 19. Pirula sp. juv. mit Hobelloch. Nord-Sumatra. Schalenlänge 5 cm.



Abb. 20. Cassis saburon Brug. aus der Grotte Mas d'Azil. Schalenlänge 5.3 cm.

ist mir nicht bekannt. Was nun das Alter des Kjökkenmöddingers angeht, aus dem die beschriebenen Schalen stammen, so kann wegen des Charakters der darin gefundenen Steingeräte kein Zweifel bestehen, daß es derselben Periode angehören muß, wie ein anderes durch P. V. van Stein Callenfels (17, S. 148) ebenfalls bei Medan erforschtes Muschellager, das der ge-



Abb. 21. Buceins percés mesolithisch Bretagne.



Abb. 22. Purpura haemastoma L. neolithisch, Gibraltar.

nannte Autor nach den darin enthaltenen Faustkeilen dem jungen Paläolithikum zuteilt.

Gehen wir zur europäischen Prähistorie über. H. Fischer (5) bildet unter den von E. Piette in der Grotte Mas d'Azil gesammelten Molluskenschalen zahlreiche ab mit einer Durchlochung, hergestellt sei es mit Silex, sei es durch Anschliff. Alle Schalen mit feinen runden Löchern sind zweifellos solche, die zum Aufreihen auf Schnüren gedient haben; es sind dies auch meist kleine Schalen. Dagegen dürfte die große derbe Schale von Cassis

saburon Brug. mit großem ovalem Loch auf der letzten Windung in der Nähe des Mundrandes sicher eine Hobelschnecke sein. Der Rand der Öffnung scheint Gebrauchspuren aufzuweisen. Ich bilde das Exemplar nach Fischer in Abb. 20 ab. Die Schale stammt aus der Époque Gourdanienne, also dem

Magdalénien.

In einer mesolithischen Schicht der Bretagne fanden M. und St. Just Péquart (10) zwei Skelette und bei diesen Halsbänder aus kleinen durchbohrten Schnecken, außerdem in der Höhe eines Schädels zwei große "Buccins percés", die sie (S. 483-84) als "grosses coquilles pendeloques" auffassen. Die Maße der beiden Stücke, die ich in Abb. 21 abbilde, sind nicht angegeben, doch sind nach den mit ihnen zugleich abgebildeten Objekten zu schließen, dieselben sicher stark verkleinert. Die Löcher auf der letzten Windung sind roh und offenbar durch Gebrauch beschädigt, wie es bei Schmuckgegenständen nicht üblich. Viel näher scheint mir eine Deutung als Hobelschnecken zu liegen.

In einer Arbeit von W. L. H. Duckworth (4) über Erforschung einer Höhle mit altneolithischen Resten bei Gibraltar sind auf Taf. 40 Abb. 3 drei Exemplare von Purpura haemastoma L. abgebildet, die alle eine gleiche Behandlung erfahren haben. Ihr Apex ist weggebrochen und

unterhalb desselben der Mündung entgegengesetzt eine Die vom Autor große Öffnung angebracht worden. 363) ausgesprochene Vermutung, es möchten die Öffnungen zur Gewinnung des Purpursaftes gedient haben, scheint mir für Neolithiker nicht recht glaubwürdig; es dürfte sich wohl eher um Hobelschnecken handeln. bilde in Abb. 22 die drei Exemplare ab; ihre Maße sind nicht angegeben. Das größte Exemplar dieser Spezies in der Basler Sammlung ist 64 mm lang.

Eine Purpura-Schale, nämlich Purpura lapillus L., aus einer neolithischen Fundstelle bei Frignicourt unweit Vitry le françois an der Marne gibt L. Capitan (2, S. 293) wieder. Die 3 cm lange Schale zeigt auf der letzten Windung ein ovales Loch, das wohl ein Hobelloch sein dürfte,



Schalenl, 3cm

Abb. 23. Es sei daran erinnert, daß heute noch auf den Neuen Hebriden

Purpura-Schalen als Hobel verwendet werden.

Endlich mag eine von E. Rösler (11, S. 231, Abb. 30) in einem Bronzeund Steingrab Transkaukasiens gefundene marine Schnecke mit großem ovalem Loch auch hierher gehören. Die Abbildung ist zu schwach, um

wiedergegeben zu werden.

Diese Beispiele aus der prähistorischen Literatur mögen genügen, um zu zeigen, daß wohl zu allen Zeiten Hobelschnecken in Gebrauch gewesen sind. Eine Durchsicht der prähistorischen Sammlungen würde sicherlich noch eine reiche Ernte ergeben. Meine Arbeit soll nur dazu dienen, die Prähistoriker auf dieses von ihnen bisher übersehene Urgerät der Menschheit, den Schneckenhobel, aufmerksam zu machen.

Die Bestimmung der Molluskenschalen dieser Arbeit verdanke ich

Herrn Dr. G. Bollinger.

#### Literatur.

(1) Basedow, H., Anthropological Notes on the Western Coastal Tribes of the Northern Territory of South Australia, Transactions of the Royal Society of South Australia, 31, 1907.

(2) Capitan, L., La Trouvaille de Frignicourt, Revue de l'École d'Anthropologie de Paris, 11, 1901.
(3) Christian, F. W., On Mikronesian Weapons, Dress, Implements etc., Journal of the Roy. Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, new Series, 1, 1899.

(4) Duckworth, W. L. H., Cave Exploration in Gibraltar, ibidem, 41, 1911. (5) Fischer, H., Note sur les Coquilles récoltées par M. E. Piette dans la Grotte du Mas d'Azil (Ariège). L'Anthropologie, 7, 1896.
(6) Heusser C. en Mjöberg, De Schelpheuvel van Boeloe Tjina, Tijdschrift

Teysmannia, Afl. 10, 1920.

(7) Joyce, T. A., Report on the Investigations at Lubaantun, British Honduras, in 1926, Journal of the Roy. Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 56, 1926.

(8) Keller-Tarnuzzer, K., Dreiundzwanzigster Jahresbericht der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte, 1931.
(9) Martens, Ed. v., Über verschiedene Verwendung von Conchylien, Zeitschrift für Ethnologie, 4, 1872.
(10) Péquart, M. et St. Just, Un Gisement Mésolithique en Bretagne, L'Anthropologie, 38, 1928—29.
(11) Rösler, E., Archäologische Tätigkeit im Jahre 1893 in Transkaukasien, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft, für Anthropologie, Ethnologie, und

handlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1894. (12) Roth, W. E., North Queensland Ethnography, Bulletin No. 7, Aug. 1904, Do-

mestic Implements, Arts, and Manufactures, Brisbane, Home Secretarys Departement, 1904. (13) Sarasin, F., Ethnologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner, Nova

Caledonia, München, 1929.

(14) Sarasin, P. u. F., Die Steinzeit auf Ceylon, Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon, 4, Wiesbaden, 1908.

- (15) Schilder, F. A., Die ethnologische Bedeutung der Porzellanschnecken, Zeitschrift für Ethnologie, 58, 1926.
  (16) Speiser, F., Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den BanksInseln, Berlin 1923.
  (17) Stein Callenfels P. V. van and Evans, I. H. N., Report on Cave Excavations
- in Perak, Journal of the Federated Malay States Museums, 12, Part 6, 1928.
- (18) Steinen von den, K., Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, 2. Auflage, Volksausgabe, Berlin, 1897. (19) — Die Marquesaner und ihre Kunst, Bd. 3, die Sammlungen, Berlin, 1928.

#### Nachtrag.

(20) Brühl, L., Molluskenschalen als Schmuck und Gerät, in Pax F. und Arndt W., Die Rohstoffe des Tierreiches, Bd. 2, Berlin, 1929.

# Zur Methodik menschheitsgeschichtlicher Forschung.

#### Von

### Dr. V. Lebzelter (Wien).

Die folgenden Ausführungen mögen als kritisch-methodologische Streiflichter gewertet werden, in der Absicht, die Methode zur Erforschung einer universellen Menschheitsgeschichte zu fördern. Voraussetzung exakter Vergleichung ist Systematik. Von den vier Sonderwissenschaften der Menschheitsgeschichte haben Linguistik und prähistorische Archäologie eine sicher durchgebildete Systematik, in der Anthropologie sind große Richtlinien eines Rassensystems doch wohl schon Gemeingut, die Ethnologie als jüngste der vier Schwestern kämpft um die Grundbegriffe eines zu schaffenden Systems.

Obwohl die Kulturkreisforschung systematische Ziele eigentlich nicht aufzeigte, ist doch die einzige systematische Gliederung und Zusammenordnung der Einzelkulturen bisher nur aus den "Kulturkreisen" heraus

möglich gewesen.

Auch das Linnésche System der Pflanzen ist kein natürliches System. Es ist vielfach verändert worden. Aber diese Veränderungen und Richtigstellungen waren doch erst möglich, als man auf Grund der Übersicht, die durch das erste System möglich wurde, weiterarbeiten konnte.

Dies sei mit allem Nachdruck gesagt: Jeder einzelne "Kulturkreis" mag sich als unrichtig erweisen. Der Verbesserer wird doch nicht umhin können, auch wieder systematische Grundlagen zu schaffen, will er sich

nicht mit einem "Ignoramus" begnügen.

Es bleibt zu überlegen, warum eigentlich ein Großteil der Ethnologen sich gegen die "Kulturkreislehre" ablehnend verhält, während doch niemand den ungeheuren Vorteil übersehen darf, der eben in einer erstmaligen Systematik liegt. Ich bekenne mich unumwunden zu den Grundsätzen der Schmidt-Gräbnerschen Lehre, ich halte aber nicht alle Kulturkreise in ihrer heutigen Form gesichert und ich glaube, daß die allseitige Anerkennung dieser Lehre hauptsächlich dadurch verhindert wird, daß grundlegende Begriffe teils von den Gegnern mißverstanden wurden, teils auch mißverständlich angewendet wurden.

Die Anwendung, vielmehr Nichtanwendung biologischer Termini steht stark im Mittelpunkt ethnologischer Diskussion. Da ich über eine jahrzehntelange Erfahrung in der praktischen Anwendung naturwissenschaftlicher Methodik verfüge, versuche ich, im Folgenden einige Vorschläge zu

erstatten.

#### A. Kritischer Teil.

## § 1. Ethnologie oder Ethnographie.

Es gibt nur zwei Wege, auf denen die Wissenschaft den effektiven Erfahrungsschatz der Menschheit zu vermehren vermag, nämlich die Deskription der gegebenen Tatsachen oder die Deskription der im Experiment geschaffenen Tatbestände. Danach vermag man, dieser primären Methodik entsprechend, deskriptive und experimentelle Wissenschaften zu unterscheiden. Die deskriptiven Disziplinen lassen sich wieder einteilen in solche, welche gegebene Zustände beschreiben (Geographie, Ethnographie, Anatomie usw.) und diese Zustände in ihrem Nebeneinander erfassen, ferner in solche, welche sich zum Ziel setzen, über das Nacheinander von Zuständen auszusagen (Geologie, Ethnologie, Zoologie, Anthropologie usw.). Dabei ist es zunächst nicht relevant, ob aus diesem Nacheinander eine kausale oder konditionale Abhängigkeit der beschriebenen Zustände gefolgert werden kann oder nicht. Diese wohl von niemandem bestrittene, schon in der Begriffsbildung der Einzeldisziplinen offenkundige Zweiteilung erledigt auch den Versuch, den Ausdruck "Ethnologie" durch "Ethnographie" ersetzen zu wollen.

# § 2. Naturwissenschaft oder Geisteswissenschaft.

Aus der oben gegebenen Klassifikation (nach anderen Gesichtspunkten sind natürlich andere Klassifikationen möglich) ergibt sieh, daß jene Teildisziplinen, welche wir unter "Naturwissenschaften" zusammenfassen, teils deskriptiven, teils experimentellen Charakter haben. Die naturhistorischen Disziplinen sind in ihrer Methodik wesensverschieden von den experimentellen. Anthropologie ist nach R. Martin die "Naturgeschichte der Hominiden", mithin eine Disziplin mit historischen Zielen. Von anderer Seite ist vielfach die Meinung vertreten worden, die menschheitsgeschichtliche Trias (Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie) sei scharf in die historisch-geisteswissenschaftliche, ethnologisch-prähistorische und naturwissenschaftliche Gruppe (Anthropologie) zu scheiden. Hierbei wird einem Argument, das P. W. Schmidt sehr mit Recht gegen die "Evolutionisten" in der Ethnologie vorgebracht hat, allgemeine differenzierende Bedeutung zugebilligt. W. Schmidt sagt nämlich: "Dies ist die rechte Antwort auf Bastians in diesem Zusammenhang zitierte Meinung, daß

die Ethnologie ihre Probleme mit "naturwissenschaftlich vergleichender" Methode studieren müsse. Aber diese Methode bestand doch darin, daß man, um den Stammbaum der Kultur fertig zu bekommen, entweder nicht vorhandene oder aus weiter Ferne hergeholte Stadien interpolierte und sich auch vielfach vermaß, über die zukünftige Entwicklung Aussagen zu machen." "Naturwissenschaftliche wurde sie wohl deswegen genannt, weil die letzte Aufgabe der Naturwissenschaften vielfach in der Auffindung der Gesetze gesucht wird, welche die organische und anorganische Ent-

wicklung zwangsläufig bestimmen."
Richtig ist es weiter, daß wir in den exakten experimentellen Wissenschaften die Wiederkehr einfacher Vorgänge voraussagen können, aber keine naturhistorische Forschung kann uns nur das Geringste über die weitere Entwicklung voraussagen. Und wenn sie es könnte, so wäre es doch nicht ihre Aufgabe. Dieser Unterschied kommt demnach nicht in Frage. Als weitere Differenz zwischen Naturgeschichte und Kulturgeschichte wird hervorgehoben, daß in der Kulturgeschichte der freie Wille der Menschen vorwiegend — wenn auch nicht allein — wirksam sei. — Diese Differenz besteht dem Gegenstande nach, sie tangiert aber in keiner

Weise die Methode der Wahrheitsfindung in der Geschichte.

Geschichte im weitesten Sinne ist Klarlegung von Tatbeständen in ihrem kausalen oder konditionellen Zusammenhang. Jedes historische Ereignis ist in seiner Einmaligkeit das Resultat des Zusammenwirkens verschiedener Ursachen. Diese Ürsachen wollen wir finden. Sie können dem Gebiet anorganischer, biologischer oder geistiger Vorgänge entstammen. Bezeichnen wir diese Ursachengruppen als an, bn, cn, so wird beispielsweise das Verschwinden einer Landbrücke zwischen zwei Inseln nur auf die Ursachengruppe an zurückzuführen sein. Der äußerlich unmotivierte Entschluß eines Feldherrn sich zurückzuziehen, wird auf die c<sup>n</sup> Gruppe zu basieren sein. Die meisten historischen Erscheinungen sind aber auf alle drei Gruppen zurückzuführen. Nehmen wir beispielsweise die Einwanderung von Krabben aus dem Roten Meer durch den Suezkanal an die Küste von Palästina, so liegt die anorganische Bedingtheit in der sehr ähnlichen Beschaffenheit der beiden Küsten und die biologische Ursache in der Wanderung der Krabben, wobei die letztere jedoch erst durch den Willensakt der Menschen, diesen Kanal zu bauen, ermöglicht wurde.

Das kausale Denken an sich führt in gleicher Weise innerhalb der "Ethnologie" und "Anthropologie" zur Auffindung der historischen Zusammenhänge. Es gibt hier keinen Unterschied zwischen "naturwissenschaftlichem" und historischem Denken. Auch die Naturgeschichte des Menschen sucht keine Gesetze, sondern tatsächliche Zusammenhänge. Anthropologie und Ethnologie besitzen als historisch-des-

kriptive Disziplinen die gleiche Methodik.

### § 3. Anthropologie und Ethnologie.

Wenn man Anthropologie als Naturgeschichte des Menschen definiert, so beinhaltet dies eine Selbstbeschränkung. Niemandem wird es einfallen, etwa unter Ornithologie nur die Stammesgeschichte, Verbreitung und Systematik der Vögel zu begreifen, alles übrige aber auszuschalten. Die Wissenschaftsgliederung der mittelalterlichen Scholastik bewies auch in diesem Punkte ihre Konsequenz. Anthropologie ist einfach alles, was bei kausal deskriptiver Betrachtung auf den Menschen Bezug hat. Bei der heutigen Breite wissenschaftlichen Forschens würde dies bedeuten, daß vielleicht hundert Spezialdisziplinen unter diesen Begriff subsummiert werden. Weitgehendste Teilung ist daher geboten. Ich verstehe unter Anthropologie im weiteren Sinne Menschheitsgeschichte.

Die Einzeldisziplin grenzt sich gegen die Nachbardisziplin ab: 1. durch die Zielsetzung, 2. durch die Methoden, 3. durch die Art des Schließens

(aprioristisch, deduktiv, induktiv).

Im ersten und dritten Punkte decken sich auch physische Anthropologie im engeren Sinne und Ethnologie. Der Unterschied liegt in der Methode oder vielmehr in den Methoden. Es gibt nämlich keine "anthropologische Methode" schlechthin, sondern eine Menge Methoden und das gleiche ist auch in der Ethnologie der Fall. Die "ethnologische Methode", wie sie von Fr. Gräbner kodifiziert wurde, ist identisch mit der Methode exakt deskriptiven Forschens mit kausalen Zielen, wie sie in der modernen Naturhistorie, ebenso wie in der Geschichtsforschung längst selbstverständlich war. Was Gräbner und die kulturhistorische Schule als "naturwissenschaftliche Methoden" bekämpfen, sind gar keine dementsprechende Methoden, sondern bloß eine zur Methode erhobene Anwendung naturphilosophischer Apriorismen auf ein ungeeignetes Objekt.

Ich meine unter "Methoden" also nicht die Art des Schließens an sich, sondern einerseits die verschiedenen "Techniken" und andererseits die in gewissem Sinne an Werturteile gebundene Einschätzung der Einzeltat-

sachen für den Schluß über ein Ganzes.

Beides läßt sich nicht aus Büchern lernen, sondern nur in praktischer Arbeit. Wer ein ganzes Leben hindurch immer nur in derselben Richtung arbeitet, wird in diesen Dingen eine Erfahrung erwerben, die um so größer wird, je kleiner die Zahl der Methoden ist, die angewendet wurden. Daraus folgert unbedingte Notwendigkeit der Aufteilung der Menschheitsgeschichte in Sondergebiete für den Unterricht, andererseits erhellt der Vorteil der weitestgehenden Spezialisierung — allerdings bei gleichem Endziel.

### § 4. ,Nachbarwissenschaften".

Es scheint mir für die Ziele der menschheitsgeschichtlichen Forschung eine große Gefahr zu sein, wenn das gemeinsame Ziel anthropologischer, ethnologischer und prähistorischer Forschung nicht hinlänglich berücksichtigt wird. Nach meiner Überzeugung, die ich hinlänglich dargelegt zu haben glaube, besteht ja kein wesentlicher Unterschied zwischen diesen Disziplinen. Die Trennungen sind praktisch begründet. Damit sind die Einzeldisziplinen nicht voneinander unabhängig geworden. Kein einziger auf die Menschheitsgeschichte bezug habender Schluß innerhalb einer dieser Disziplinen kann Beweiskraft haben, wenn ihm Tatbestände aus einer der Schwesterdisziplinen strikte entgegenstehen.

Nun muß aber doch wohl der Anthropologe¹) selbst in der Lage sein, wenigstens für den Spezialfall die Tatbestände aus der Schwesterdisziplin auf ihr Gewicht zu prüfen, ebenso wie der Ethnologe und Prä-

historiker.

Die Nichtbefolgung dieser methodischen Forderung wäre nicht so schlimm für die Forschung, wenn sie bloß auf Nichtkönnen beruhte; sie beruht leider vielfach auf einem prinzipiellen Nichtwollen, das oft mit einer unbegründeten Mißachtung der Schwesterdisziplin verbunden ist. Ein Beispiel aus der jüngsten Zeit: In einer neuen ethnologischen Arbeit lesen wir folgendes Diktum: "Es gibt in der Rassenkunde der Haustiere wie in der Anthropologie nicht allzuviele Elemente, deren Quellenwert unbestritten wäre."

Die "Heranziehung" der Nachbarwissenschaft erfolgt oft so, daß man bloß die Hand- und Lehrbücher zu Rate zieht. Das sind unzulängliche

<sup>1)</sup> Im Sinne von "Physische Anthropologie".

Methoden. Das natürliche System der Kulturen wird erst die nächste Generation festlegen. Deshalb muß gefordert werden, daß derjenige, der sich auf dem Gebiet der menschheitsgeschichtlichen Synthese betätigen will, praktische Erfahrung in der Anwendung der Methoden und in der Beurteilung ihrer Ergebnisse in Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte erworben haben muß.

### § 5. Die Zertrümmerung des Individuums.

R. Reininger<sup>1</sup>) hat vor kurzem eine für den Gegenstand sehr wichtige Bemerkung gemacht, wenn er betont, "daß man von vornherein auf dem falschen Wege ist, wenn man zwischen dem künstlich entseelten, rein materiell, gewissermaßen nur anatomisch gedachten menschlichen Körper überhaupt und einem ebenso künstlich isolierten Seelischen überhaupt nachträglich wieder eine Beziehung zu entdecken sucht". Eine Auffassung, die Anthropologie habe sich nur mit dem Körperlichen, die Ethnologie nur mit dem Geistigen zu befassen, macht es notwendig klarzulegen, daß sich die Menschheitsgeschichte, deren Teildisziplinen diese beiden Fächer sind, mit der Geschichte des Menschen befaßt. Ein entseelter Körper ist genau genommen kein Mensch mehr und ein lebender, beseelter Mensch hat Kultur. Der einzelne Mensch muß immer als das gewertet werden, was er ist, nämlich als eine psychophysische Einheit, andererseits das Volk als eine Summe solcher Einheiten. Ohne Berücksichtigung dieser Tatsache wird die Ethnologie leicht aus einer Geisteswissenschaft zu einer Geisterwissenschaft.

#### § 6. Gruppenwissenschaft oder Individualwissenschaft.

Es ist richtig, daß sowohl die physische Anthropologie wie die Ethnologie insofern als Gruppenwissenschaften angesehen werden können, als die niederste systematische Kategorie nicht das Individuum ist. Auf der anderen Seite darf dies aber doch nicht so verstanden werden, als ob das Elementare die Kultur eines Volkes an sich oder die Rasse an sich wäre. Weder Rasse noch Kultur bestehen außerhalb der Individuen. Rasse kann in diesem Zusammenhang definiert werden durch das Zusammenvorkommen einer Reihe von erblichen Merkmalen, die einer Summe von Individuen inhärent sind. Auch die Kultur wird bestimmt durch die Willenshaltung einer Summe von Individuen, wobei es prinzipiell zunächst bedeutungslos ist, daß die Haltung der meisten Individuen in den meisten Richtungen bedingt oder erzwungen ist. In beiden Wissenschaften muß man wohl mit Gruppeneigenschaften rechnen, aber man darf nie vergessen, daß jedes Merkmal und jede Eigenschaft zunächst am Individuum real ist.

### § 7. Konvergenz und Parallelität.

H. Ulrich<sup>2</sup>) schreibt: "Der Konvergenzbegriff bezeichnet in der Biologie die Ähnlichkeiten, die nichtverwandte Familien der organischen Welt miteinander zeigen infolge gleichartiger Existenzbedingungen. Völkerkunde besagt dieser Begriff, daß durch eine gleiche Natur- und Kulturumgebung nichtverwandte Erscheinungen gleich oder ähnlich werden." Soweit die Biologie in Frage kommt, ist diese Definition nicht richtig. Konvergenzen sind Form- oder Funktionsähnlichkeiten, die durch gleichsinnige Anpassung bei Formen auftreten, die nicht unmittelbar

Forschungen und Fortschritte 1931, S. 174.

2) H. Ulrich, Logische Studien zur Methode der Ethnologie, Anthropos Bd. XVIII/XIX 1923/24, S. 733.

<sup>1)</sup> R. Reininger, Der gegenwärtige Stand des psychophysischen Problems.

stammesgeschichtlich zusammengehören. Gleichsinnige Anpassung bedingt konvergente Entwicklung. Natürlich entsprang die Idee P. Ehrenreichs die Ethnologie habe in erster Linie Konvergenzgesetze aufzustellen, der Annahme, daß es in der Biologie auch "gesetzmäßige" Konvergenzen gäbe, wovon gewiß keine Rede sein kann. P. Ehrenreich betrachtet "Gleichheit der Existenzbedingungen" als Voraussetzung der "Konvergenz" (gemeint ist konvergente Entwicklung). Im Sprachgebrauch und dem Begriffsinhalt nach sind Parallelität und Konvergenz einander ausschließende Begriffe. In der Ethnologie werden die Ausdrücke "Parallele" und "Konvergenz" meist für die gleichen Erscheinungen gebraucht! Hier tut Scheidung not. Man kann sagen: Parallele Entwicklungen sind solche, welche auf ähnlichen Wegen zu ähnlichen Zuständen gelangen, konvergente solche, bei welchen das Ziel auf unähnlichen Wegen erreicht wird. Es frägt sich freilich, worin der praktische Wert solcher Differenzierung bestehen mag.

### § 8. Korrelation.

Man kann den Begriff Kulturkreis im Sinne von Kulturkomplex auch definieren als eine Summe von Kulturmerkmalen, die untereinander korreliert sind. Wir müssen jedoch — wie in der physischen Anthropologie uns des Doppelsinnes, den der Ausdruck "Korrelation" enthält, bewußt sein. Eine Korrelation im statistischen Sinne ist gegeben, wenn zwei oder mehrere Merkmale häufiger zusammen vorkommen als es der durchschnittlichen Wahrscheinlichkeit entspricht. Innerhalb der statistisch feststellbaren Korrelationen gibt es aber eine große Gruppe, bei der der Korrelationskoeffizient 1 oder nahezu 1 ist. Solche Korrelationen betreffen Merkmale, die entweder aus einer gemeinsamen Ursache hervorgehen oder die untereinander in einem mehr oder weniger zwangsläufigen Zusammenhang stehen. Nun bestehen die Kulturkomplexe, welche für die "Kulturkreise" charakteristisch sind, aus Summen korrelierter Merkmale zwischen denen zunächst eine zwangsläufige Korrelation nicht selbstverständlich ist (etwa zwischen Betelkauen und Mutterrecht). Diese Korrelationen werden nicht aus dem Charakter der Merkmale selbst heraus erklärt, sondern aus anderen in ihnen liegenden Ursachen, wie die gemeinsame Wanderung dieser Kulturmerkmale mit den Menschen, die sie tragen. Die Geschichte dieser Wanderungen ist das, was die Kulturkreislehre als ihr nächstes Ziel erfaßt.

# § 9. Idee oder Objekt.

Es wurde ja schon von Gräbner hervorgehoben, daß eine selbständige Erfindung in vorschriftlicher Zeit niemals sicher nachgewiesen werden kann, ihre Übertragung aber wohl, woraus nun vielfach der Schluß gezogen wurde, man müsse überall dort zuerst an Übertragung denken, wo selbständige Erfindungen nicht nachgewiesen sind; darauf komme ich noch zurück.

Weiter noch geht F. Flor, Haustiere und Hirtenkulturen (S. 11, 12):

"Ich habe mit Absicht diese etwas längeren Ausführungen hierher gesetzt, weil sie eindringlich die Notwendigkeit zeigen, beim Kulturvergleich Prinzip und Objekt einer Erfindung jeweils gesondert zu betrachten. Zweifellos kommt es bei der Frage nach der unabhängigen Entstehung eines Kulturgutes vor allem darauf an, ob Unabhängigkeit der Entstehung vom Erfindungsgedanken ausgesagt werden kann, nicht darauf, ob das nämliche Prinzip etwa nur an einem neuen Objekt realisiert wurde. Und nur dies allein gibt im strengen Sinn des Wortes Zeugnis, ob ein bestimmtes Kulturgut dem produktiven Drang nach Neubildung oder einem Trieb und Zwang des Nachbildens entstammt. Was aber die Haustierkunde im besonderen betrifft, so sehe ich hier das Problem in der Frage nach

dem einmaligen oder mehrmaligen Entstehen des Zuchtprinzips; das Zuchtobjekt, d. h. die jeweilige Haustierrasse als solche bleibt dabei zunächst für die
Lösung der ganzen Frage irrelevant. Diese Einschränkung ist nicht willkürlich,
sondern ergibt sich mit Notwendigkeit aus den eben vorgelegten methodischen
Leitlinien. Aus ihnen wird aber auch einleuchtend daß, um die Erfindung des
Zuchtprinzips als eine einmalige Tatsache der Menschheitsgeschichte erscheinen
zu lassen, die Domestikation sämtlicher Haustierrassen nicht zu gleicher Zeit,
an einem Punkt der Erde oder an einem einzigen Kulturkreis erfolgt sein muß."

Unter Prinzip soll wohl Idee verstanden werden. Natürlich verstand die ältere kulturhistorische Richtung unter Kulturübertragung niemals den Import von Gegenständen, deren Zweck und Herstellungsart unbekannt war. Es ist mit einer Objektübertragung daher auch immer eine Ideen-übertragung verbunden. Das Unrichtige obiger Aufstellung liegt aber in folgendem: Aus der Übertragung gleicher Objekte in eine andere Kultur folgt natürlich auch die Übertragung der mit Zweck und Herstellung verbundenen Gedanken. Aber dieser Satz läßt sich nicht umkehren. Wenn zwei Objekte oder Einrichtungen in zwei verschiedenen Kulturen ähnlich sind und die von Gräbner gegebenen Kriterien zum Nachweis einer genetischen Verwandtschaft nicht ausreichen, ist es ebenso unmöglich, Neuentstehung wie Ideenübertragung nachzuweisen.

Es wäre das Ende exakter ethnologischer Forschung, begänne man ernstlich, "Ideenübertragungen" dort zu postulieren oder zu interpolieren, wo der Nachweis der Übertragung ihrer Realisation nicht zu erbringen ist.

#### § 10. Also doch zwangsläufige Entwicklung?

Die außerordentlichen Erfolge, welche mit der "kulturhistorischen" Methode in der Ethnologie erzielt wurden, führten bald dazu, daß die Kulturkreislehre als besondere Darstellungsform der Menschheitsgeschichte universalistischen Charakter annahm. In Schmidt-Koppers, "Völker und Kulturen" finden wir zum erstenmal alle Ergebnisse der modernen ethnologischen Forschung in in geniöser Weise in das Bild der gesamten Menschheitsgeschichte eingebaut. P. W. Schmidt hat wohl die Gefahren vorausgesehen, die sich aus einer doktrinären Erstarrung des Übertragungsprinzipes ergeben könnten, indem er ausdrücklich die Freiheit des einzelnen, die Bedeutung des Individuums für die Kulturentwicklung auch bei den Primitiven immer wieder betonte. Diejenigen Forscher der Wiener Schule, die Gelegenheit hatten, selbst mit Primitiven in Kontakt zu kommen, haben natürlich die ungeheure Bedeutung gerade dieser Feststellung Schmidts stets hervorgehoben. In der Theorienbildung der neuesten Zeit hat aber das Individuum kaum mehr Platz gefunden. Die Erkenntnis von der Erdgebundenheit der Wirtschaft und der weitgehenden Abhängigkeit aller übrigen Kultur von der Wirtschaft führte naturnotwendig in Ideengänge, die sich von denen des historischen Materialismus nur durch die Anerkennung des entschlußfreien Individuums unterscheiden.

Dazu kam, daß V. Christian<sup>1</sup>) in einem ideenreichen Aufsatz 1928 in antithetischer Form die wichtigsten Erscheinungen der geistigen Kultur mit den schizothymen und den zyklothymen Reaktionstypen Kretschmers identifizierte. Er sagt ausdrücklich: "Der Besitz einer bestimmten Sprachauffassung, einer bestimmten Weltanschauung. Kunst- und Gesellschaftsform ist demnach kein Zufall, sondern stellt ererbtes Gut dar, das nur durch anderes Erbe verdrängt, bzw. abgewandelt werden kann." In ähnlichen Richtungen bewegen sich die Synthesen Kerns, wenn er sich auch über

die Frage der Erblichkeit nicht so scharf ausdrückt.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>) V. Christian, Sprach- und Kulturpsychologisches. Festschrift für P. W. Schmidt. 1928.

Die Rassenlehre, die als Naturwissenschaft weit aus dem Tempel der Ethnologie gewiesen wurde, ist nahe daran als kulturphilosophisches Theorem zum entscheidenden Faktor zu werden. Die auf Exterieurmerkmalen aufgebauten Systemrassen werden abgelehnt und es werden Begriffe geschaffen, deren Inhalt sich mit der Vorstellung er blich bedingter Kulturkreisrassen deckt. Stimmt diese Auffassung, dann kommen in Rassengemischen (auch der Hochkulturvölker) geborene Totemisten, geborene Pflanzer und geborene Nomaden nebeneinander vor, es gibt totemistischnomadische Mischlinge u. dgl. Dieser Schluß wurde auch wirklich gezogen. Seifert bezeichnet in seinem Buch "Revolutionäre" Marx und Darwin tatsächlich als geborene Totemisten und Luther als geborenen Nomaden. Wir haben auf diesem Wege, der mehr oder weniger bewußt von manchem Ethnologen begangen wird, keine Methode vor uns, keine Lehre, sondern eine Weltanschauung, die die Menschheitsgeschichte in den Rahmen eines historisch gedachten Weltbildes harmonisch eingegliedert und die von der Ethnologie noch keineswegs in jeder Richtung gesicherte Thesen als starre Doktrinen zur Basis ihres Lehrgebäudes macht.

#### B. Konstruktiver Teil.

#### § 1. Voraussetzungen.

Der Entwicklungsgrad einer Wissenschaft hängt einerseits von der Summe der Erfahrung auf ihrem Gebiete überhaupt ab, andererseits von dem Grade, in welchem diese Erfahrungen geordnet sind. Die vergleichende Kulturforschung vergleicht Volkstümer oder einzelne Merkmale derselben miteinander. Die exakte Ordnung des Materiales muß der kausalen Erforschung der Zusammenhänge vorangehen. Ein Volkstum wird getragen von einer Rasse oder einem Rassengemisch und wird charakterisiert durch eine bestimmte Sprache und eine bestimmte Kultur, die ihr eigen ist und in jedem Zeitpunkt seiner Entwicklung etwas Einmaliges darstellt. Ein "Volkstum" existiert nur in der Vorstellung, verwirklicht wird es in den Einzelindividuen.

Vor Lamark und Darwin war Linné! Was der Menschheitsgeschichte fehlt ist eine Systematik der Volkstümer und die Analyse ihrer Merkmale. Eine Rassensystematik besitzen wir bereits, ebenso ist eine

Systematik der prähistorischen Industrien weitgehend ausgebaut.

### § 2. Merkmalanalyse.

Jede systematische Kategorie wird durch eine Anzahl von Merkmalen charakterisiert. Die einzelnen Merkmale sind in ihrer Art verschieden, dementsprechend in ihrem Gewicht.

Die merkmalanalytische Terminologie der Biologie läßt sich nicht auf

die Kultursystematik übertragen.

Für eine Kultur ist ein Merkmal konstruktiv oder akzessorisch. Konstruktive Merkmale sind hauptsächlich solche der Wirtschaft und der sozialen Organisation und der Weltanschauung.

Zwei Kulturen, die in wesentlichen konstruktiven Merkmalen überein-

stimmen, sind formverwandt.

Seiner Herkunft nach ist ein Merkmal entweder

autochthon entstanden durch "gerichtete"

durch "diffuse" Verbreitung in das betreffende Volkstum gelangt.

### § 3. Verbreitungsart der Kulturelemente.

Rein bildlich gesprochen können wir sagen: Jedes Kulturelement hat an sich die Tendenz zur diffusen richtungslosen Verbreitung. Kulturelemente, die durch Menschenwanderungen verbreitet werden, zeigen eine gerichtete Verbreitung, nämlich die Richtung, welche die Wanderung dieser Menschen genommen hat.

Da wir aber nicht vergessen dürfen, daß kein Kulturelement von selbst laufen kann, besteht die Verbreitung einer Idee in einer Unsumme von Willensakten einzelner Menschen, die willens sind, diese Idee zu rezipieren.

Die Kulturverbreitung ist sohin ein Elektionsprozeß (kein Se-

lektionsprozeß!!).

Alle Kulturelemente wären bei dem hohen Alter der Menschheit heute gleichmäßig über die Welt verbreitet (sofern es Klima und Boden gestatten), wenn sich dieser Verbreitung nicht der Wille vieler Menschen in den Weg stellen würde, die sich gegen die Aufnahme der betreffenden Idee refraktär verhalten.

#### § 4. Kulturelement und Kulturträger.

Gibt das anthropologische Kriterium bezüglich der Verbreitungsfrage einen negativen Bescheid, dann liegt diffuse Verbreitung vor. Diese ist, wie oben bemerkt, durch gewollte Ablehnung ("kulturelle Refraktion") begrenzt. Die Frage, warum ein Kulturelement rezipiert wird, ist einfach zu beantworten, viel wichtiger oder doch ebenso wichtig ist es, festzustellen, warum sich ein Volk gegen die Aufnahme bestimmter fremder Elemente refraktär verhält.

Der Schild z. B. ist zweifelsohne ein nützliches Schutzmittel. Trotzdem ist seine Verbreitung eine sehr ungleichmäßige. Die Idee des Schildes ist wohl seit uralter Zeit in ganz Afrika bekannt. Übernommen und ausgebildet wurde die Schutzwaffe aber doch nur dort, wo die Art der Kriegs-

führung das Mitschleppen eines Schildes rechtfertigt.

Allermeistens sind es recht vernünftige und sinngemäße Überlegungen, die zur Rezeption oder Refraktion eines sich diffus verbreitenden Elementes führen. Ich möchte es für nötig halten, in jedem Falle auch das "psychologische Kriterium" (Ursache der Refraktion oder Rezeption) zu berücksichtigen.

Berücksichtigung des psychologischen und des anthropologischen Kriteriums bedeutet nichts anderes als Berücksichtigung des in seiner Erbmasse determinierten, in seinen

Entschlüssen praktisch freien Menschen.

Den Menschen selbst haben manche Autoren beinahe vergessen.

### § 5. Tiefen- und Breitenentwicklung.

Nicht nur die Breitenentwicklung der Kultur (diffuse und gerichtete Verbreitung) beruht auf den Willensakten unzähliger Einzelindividuen; innerhalb jedes Volkstums ist die Erhaltung seiner Kulturwerte von dem Willen der Individuen abhängig, welche die einander folgenden Generationen zusammensetzen. Soweit wir bezüglich der sog. Primitivvölker überhaupt einen historischen Tiefenblick haben, sehen wir, daß doch die Menschen des 17. Jahrhunderts in Sitten und Ergologie von denen des 19. Jahrhunderts kaum weniger verschieden sind, als die Europäer aus diesen zwei Epochen untereinander.

Die Kulturkreisforschung macht vielfach die stillschweigende Voraussetzung, daß es eine solche Tiefenentwicklung

nur in so bescheidenem Ausmaß gäbe, das sie gegenüber der Breitenentwicklung vernachlässigt werden kann. Diese Prä-

misse ist nicht richtig.

Ob die Übertragung im Raume und in der Zeit oder nur in der Zeit erfolgt, auf jeden Fall wird es neben vielen Individuen, welche eine Sache, Einrichtung oder Idee einer solchen usw. unverändert übernehmen und weitergeben eine nicht geringe Zahl von Individuen geben, die sie modifiziert weiter verbreiten.

Dadurch entstehen geographische und historische Ketten

von Ideen mit ähnlichem Inhalt.

Diese Ideenketten und ihre Realisationen in Raum und Zeit zu verfolgen, ist die Hauptaufgabe der Ethnologie.

### § 6. Das Anthropologische Kriterium oder Kriterium der Rasse.

Für die Beurteilung eines Kulturkomplexes ist es von entscheidender Bedeutung, ob seine Komponenten sich auf dem Wege diffuser oder gerichteter Verbreitung zusammengefunden haben. Der Nachweis gerichteter Verbreitung ist nur durch den Nachweis der Volkswanderung zu erbringen. Dieser Nachweis ist erstens durch historische Nachrichten und zweitens durch die Rassenverwandtschaft zu erbringen. Daraus folgt, daß es verfehlt wäre, eine Synthese auf rein "ethnologischer" Basis auszuführen und dann erst nachzusehen, was die "Nachbarwissenschaft" sagt — um eventuell ihren "Quellenwert" zu bezweifeln. Sofern nicht diffuse Verbreitung vorliegt, ist das anthropologische Kriterium gleichwertig neben das Form- und Quantitätskriterium zu setzen. Daher ist zu fordern, daß jeder Arbeiter auf menschheitsgeschichtlichem Gebiet Methoden und Tatsachen der Rassenkunde so weitgehend beherrscht, daß er das Gewicht der einzelnen anthropologischen Argumente richtig zu beurteilen vermag und so gleichwertig neben denen der speziellen Ethnologie und Archäologie zur Feststellung eines menschheitsgeschichtlichen Tatbestandes verwendet.

§ 7. Optimale Anpassung.

Das Volkstum eines Stammes ist als eine "organische" (im übertragenen Sinne!) Einheit zu erfassen. D. h. eine durch verschiedene Einflüsse, Übertragungen und Entwicklungen usw. geformte Kultur ist nicht als ein Agglomerat verschiedener Elemente anzusehen, das durch ein analytisches Verfahren in seine Bestandteile ohne weiteres zerlegt werden kann. kann beispielsweise in einer Hirtenkultur ein mutterrechtliches Element vorhanden sein, das man herausschälen kann. Aber dieses Element wird in dem vaterrechtlichen Milieu viele Veränderungen erfahren haben, die erst analysiert werden müssen, ehe man sie mit analogen Erscheinungen anderswo vergleichen kann.

In der Natur gibt es zweckwidrige — "fehlgeschlagene" — Anpassungen in der Kultur ist das nicht möglich. Jede Einzelkultur ist grundsätzlich als Versuch einer optimalen sinnvollen Anpassung an die gegebenen Lebensbedingungen zu werten. Kulturen, in welchen dieser optimale Anpassungszustand für die Gesamtheit erreicht ist, haben stabilen Charakter, solche, in denen nur die Oberschicht diese optimale Anpassung erreicht hat, sind labil, da ihnen jener Teil der Population, der diesen Zustand noch nicht

erreicht hat, diesem zustrebt.

Jedes einzelne Individuum sucht für sich sobald als möglich den ihm optimal erscheinenden Lebensstandard zu erreichen. Optimale Anpassung ist Befriedigung aller empfundenen Bedürfnisse mit dem geringsten Energieaufwand (M. Gusinde). passung eines Volkes ist daher auch nicht die Funktion irgendeines imaginären Kulturwesens, sondern die Komponente aus dem realisierten Anpassungswillen der einzelnen Volksgenossen.

§ 8. Die Voraussetzung durchschnittlich gleicher intellektueller Anpassungsfähigkeit.

In der Ethnologie spielt nun die Vorstellung, die sog. Primitiven dächten "anders" wie wir, sie könnten nicht logisch denken u. dgl. eine große Rolle. Daneben neigt, wie oben angeführt, selbst die kulturhistorische Schule in einigen ihrer Vertreter zur Annahme erbbedingter Zwangsläufigkeit des Denkens. Träfen diese Voraussetzungen zu, dann könnten wir die fremden Kulturen höchstens beschreiben, kaum aber wirklich verstehen.

Es soll nicht geleugnet werden, daß es möglich ist, daß die verschiedenen Rassen überwertige Individuen in verschiedenen Prozentsätzen hervorzu-

bringen imstande sind. Bewiesen ist das aber noch nicht.

Dagegen stelle ich mit allem Nachdruck die Behauptung zur Diskussion, die durchschnittliche Intelligenz sei bei allen Völkern so weit gleich ist, daß alle imstande sind, einen optimalen Anpassungszustand zu erreichen. Der Beweis ist aus der Tatsache zu führen, daß ihn Völker der verschiedensten Rasse, und auch gerade jener, die als die "primitivsten" an-

gesehen werden, erreicht haben.

Ein zweiter Beweis läßt sich allerdings nur aus der individuellen Erfahrung gewinnen (wenn auch, wie z. B. in Naumanns prächtigem Buch über "Gemeinschaftskultur" eine Menge objektiver Belege gegeben sind). Diese besagt, daß zwar zwischen dem Denken eines Buschmannes, Feuerlandindianers und Buschnegers und dem eines graduierten Gelehrten recht bedeutende Unterschiede bestehen, daß jedoch zwischen diesen "Primitiven" und der breiten Volksmasse, insbesondere außerhalb der Städte in der Gesamteinstellung der Welt und dem Leben gegenüber keine prinzipiellen Unterschiede bestehen. Der Gegensatz zwischen Herrenkultur und Volks-(Gemeinschafts-)Kultur ist innerhalb eines Volkes in bezug auf die seelisch-intellektuelle Einstellung größer als die Unterschiede der Herren- bzw. Volkskulturen bei verschiedenen Volksstämmen.

Ich habe das Glück gehabt, mit "Primitiven" (Negern, Hottentotten, Buschmännern) in engsten Kontakt zu kommen; ich glaube, wir haben uns wirklich verstanden, nicht etwa deshalb, weil ich mir ein besonderes Einfühlungsvermögen zuschreibe, sondern deswegen, weil ich unter Verhältnissen, die eine Verstellung meist überflüssig machten — im Kriege — ungezählte Menschen aus dem Volke verstehen lernen mußte. Ich habe keine prinzipiellen Unterschiede gefunden. Geradliniges Denken innerhalb streng durch die Tradition gebundener Grenzen, ein klares Empfinden für Recht und Unrecht (was so manchen Intellektuellen abgeht) für das "was sich gehört", ein natürlicher Takt, der Empfindlichkeiten schont und als Lebens-

ziel - optimale Anpassung, bei geringstem Energieaufwand.

Der Ethnologe darf nicht "herabsteigen" wollen zu den "Primitiven". er darf sie nicht als Studien objekte betrachten, er muß in ihnen Subjekte sehen, keine Versuchskaninchen, sondern gleichwertige Nebenmenschen, er muß sie lieben, um sie verstehen zu können. Vielleicht liegt gerade darin die Ursache der außerordentlichen Erfolge, die so viele Missionäre auf

ethnologischem Gebiet erzielt haben.

Wer primitive Kulturen verstehen will, muß daher nicht erst zu primitiven Völkern gehen. Wenn er seine eigenen Volksgenossen versteht, die nicht der Herrenschicht angehören, oder diese nachäffen, versteht er auch die Geisteshaltung der Primitiven. Hier liegt ein methodisches Moment, in welchem sich die Ethnologie tatsächlich weitgehend von physischer Anthropologie und Archäologie unterscheidet. Der Arbeiter auf dem Gebiete der Ethnologie muß Einfühlungsvermögen haben, bei bestem Willen, es auch zu gebrauchen.

Mit diesem Einfühlungsvermögen soll der Forscher unter Anerkennung der Grundtatsachen gleicher durchschnittlich intellektueller Anpassungsfähigkeit und gleicher Zielsetzung aller Kultur an die Erfassung der einzelnen

Volksstämme gehen.

#### § 9. Tiefenanalyse.

Sobald das Volkstum in seiner Anpassung an den Status präsens erfaßt ist, setzt die Tiefenanalyse ein. Sie läßt sich exakt durchführen, soweit die historischen Quellen reichen. Sie sind daher zunächst auszubeuten. Erst dort, wo diese endgültig versiegen, kann man mit vergleichenden Methoden weiterschürfen. Die kulturvergleichende Methode zeigt in ihrer Entwicklung die gleichen Schwierigkeiten wie die vergleichende Anatomie. Ursprünglich nahm man eine gewisse Anzahl von Merkmalen (es sind sowohl konstruktive wie akzessorische dabei!) und schuf mit ihnen ein System, man sprach da gewissermaßen von "Leitfossilien", was übrigens auch ein recht schiefer Vergleich ist. Die nächste Aufgabe war nun, die genetische Verwandtschaft zweier oder mehrerer Kulturen durch Beibringungen weiterer "Leitfossilien" zu stützen. Wir wollen uns nicht verhehlen, daß dieses Bemühen vergeblich war. Andere Merkmale ergeben andere Kombinationen. Ist damit die Kulturkreislehre gefallen? Keineswegs. Der Fehler liegt lediglich darin, daß man Merkmale mit wesensverschiedener Verbreitungsart als gleichwertig behandelt.

§ 10. Kulturvergleichung.

So wenig uns irgendeine prähistorische Industrie den Inhalt der Volkskultur vermitteln kann, so wenig können uns einige "Leitfossilien" wirklich über die Ausgangskultur einer Reihe von Tochterkulturen, bei denen sie vorkommen, unterrichten. Der Vergleich muß von Volkstum zu  $\overline{
m V}$ olkstum gehen. Was wir für den Ausbau und die Fundierung der Kulturgeschichte brauchen ist folgendes: Wollen wir z. B. die postulierte freimutterrechtliche Ausgangskultur finden, so müssen wir erst voll verstandene Volkstumsanalysen haben, also etwa eine karaibische, eine ozeanische, eine westafrikanische (anzustreben wäre, natürlich solche Analyse von allen Völkern mit dieser sozialen Struktur zu besitzen). Durch die Merkmalanalyse lassen sich nun alle Anpassungen an die so verschiedenen Lebensbedingungen abstrahieren (worunter sich eine Menge "Erfindungen" und noch mehr "Entdeckungen" befinden) und so wird man nicht in 10 oder 20 sondern in 100 oder mehr Merkmalen zu Übereinstimmungen kommen. Diese Übereinstimmungen können Homologien sein, und zwar auf Grund gemeinsamen Erbes aus älteren Kulturschichten oder durch Übertragung oder Analogien (Konvergenzen, Parallelen) zustande kommen.

## § 11. Kulturkreis oder Kulturenkreis.

Es ist nicht ganz so klar, was eigentlich ein Kulturkreis ist. Die Quelle der Unklarheit liegt schon bei Gräbner. Er verwendet diesen Ausdruck mit verschiedenen Begriffsinhalten. Er sagt ("Methode der Ethnologie" S. 132, 133).

Hier tritt der Hilfsbegriff des Kulturkreises in Tätigkeit. Er bezeichnet zunächst jedes Gebiet einheitlicher Kultur, und in diesem Sinne sind die im vorhergehenden besprochenen Kultureinheiten Kulturkreise. Aber der Begriff des Kulturkreises geht über den einer Kultureinheit im absoluteren Sinn hinaus: wenn im Verlaufe der Kulturgeschichte eine Kultur sich ausbreitet und Gebiete mit ursprünglich anderer Kultur überflutet, wie etwa die römisch-griechische das übrige Europa, die hellenistisch-byzantinische den vorderen Orient, die hinduische das westliche Indonesien, so verdrängt sie die älteren Kulturen kaum jemals vollständig; selbst die Überlagerung ist in der Regel nicht lückenlos, besonders nicht der Art, daß alle Elemente der neuen Kultur in allen Teilen der Verbreitungszone auftreten. Trotzdem sprechen wir in solchem Falle von einem römischen, hellenistischen, indischen Kulturkreise. Dessen Merkmal ist also nicht absolute Einheitlichkeit der Kulturverhältnisse — eine jüngere Kultur kann ja mehrere kulturell ganz heterogene Teilgebiete überlagern — noch weniger absolute Kontinuität in der Verbreitung aller Einzelelemente, sondern die einfache Tatsache, daß ein bestimmter Komplex von Kulturelementen für ein bestimmtes Gebiet charakteristisch und in der Hauptsache darauf beschränkt ist. Nur ein besonderer Ausfluß dieser Bestimmung ist die Forderung, daß die Elemente des Komplexes, wenn auch nicht in den Einzelheiten, so doch in ihrer allgemeinen Verbreitung einen hohen Grad von Koinzidenz zeigen müssen, eine Koinzidenz, die sich nicht nur in der Lagerung der typischen Formen, sondern auch gerade in der Übereinstimmung der Abflachungs- und Abblassungszonen aussprechen kann und häufig aussprechen wird.

Kulturkreise in diesem Sinne sind ersichtlich, auch in Gebieten mit scheinbar regellosen Beziehungen denkbar. Bei aller Mannigfaltigkeit und Buntheit kann doch ein bestimmter Komplex von Erscheinungen und Formen auffallende Übereinstimmungen in der Gesamtverbreitung seiner Einzelelemente aufweisen."

#### W. Schmidt sagt ("Der Mensch aller Zeiten" Bd. 2, S. 70):

"Wenn man nun in einem ganzen größeren Gebiet, etwa einem ganzen Erdteil, sich die einzelnen Kulturgebiete und ihre verschiedenen Berührungsund Mischungszonen durchgearbeitet hat, so werden sich einzelne Kulturgebiete herausstellen, die, so sehr sie auch untereinander noch verschieden sein mögen, doch eine bestimmte Anzahl von Elementen enthalten, die an den verschiedensten Stellen in stets gleicher Verbindung wiederkehren. Und zwar sind es solche Elemente, die in alle notwendigen Teile des Kulturlebens, die materielle und wirtschaftliche, die soziale, ethische und religiöse Kultur, hineingreifen und so die Gesamtheit einer durch diese Einzelformen in bestimmter Weise charakterisierten Kultur irgendwie umfassen. Die Gesamtheit dieser Einzelkulturgebiete nennen wir einen Kulturkreis."

Bei W. Schmidt ist aber nicht die einzelne Volkskultur das Primäre, sondern "Einzelkulturgebiet", die höhere Kategorie im System ist dann der Kulturkreis. Die Einteilung beruht also zunächst auf dem Kriterium des Raumes.

Die Vieldeutigkeit des Kulturkreisbegriffes erfordert eine Klärung. Ich schlage folgende Definition vor: Eine Summe von Einzelkulturen, welche durch eine entsprechende Anzahl konstruktiver und akzessorischer Merkmale miteinander verbunden sind, bezeichnen wir als einen Kulturenkreis. Damit ist klar ausgesagt, daß der "Kulturenkreis" eine systematische Kategorie höherer Ordnung, eine Abstraktion ist, der als solcher Realität nicht zukommt. Kulturenkreise können natürlich auch nicht wandern.

Der Kulturenkreis als systematischer Begriff ist auf objektiven nicht

wegzuleugnenden Übereinstimmungen aufgebaut.

Die Frage ist daher völlig irrelevant, ob Kulturenkreise existieren oder nicht. Zur Diskussion steht lediglich, ob es sich bei den bisher aufgestellten "Kulturkreisen" um natürliche oder künstliche systematische Einheiten höherer Ordnung handelt. Natürliche Kulturenkreise sind solche, welche Einzelkulturen umfassen, die in einer gemeinsamen Ausgangskultur wurzeln.

### § 12. Ausgangskulturen.

Erst bei der Bearbeitung der Frage, ob ein Kulturenkreis ein natürlicher oder künstlicher ist, erst bei der Frage nach der "Ausgangskultur"

treten jene Methoden, die Gräbner entworfen hat, in volle Wirksamkeit. Wenn gesagt wird, ein "Kulturkreis sei etwa in Südamerika, in Westafrika und Indonesien verbreitet" so ist damit exakter gesprochen gemeint, daß Völker, welche die Träger der Ausgangskultur jener heute in einem Kulturenkreis vereinigten Kulturen waren, diese Ausgangskultur in die genannten Gebiete brachten.

Auch die Ausgangskultur war angepaßt. Wir kennen diese Anpassungen nicht, wir müssen also von ihnen absehen. Wir können von der hypothetischen Ausgangskultur ebenso wie von einer hypothetischen Stammform in der Biologie nur aussagen, daß sie offenbar jene konstruktiven Merkmale, zumindest in der Anlage hatte, die als taxinomische Charakteristika für den entsprechenden Kulturenkreis Verwendung finden. Mehr nicht. Innerhalb des Kulturenkreises nahm man ja auch bisher schon weitgehende Parallelevolutionen an, wenn das auch meist nicht sehr deutlich ausgesprochen wurde.

Um ein Beispiel anzuführen: Wir finden gewisse extreme Ausprägungen des Mutterrechtes wie Weiberherrschaft, Couvade und anderes zwar nur dort, wo Mutterrecht vorhanden ist, aber diese Dinge sind keineswegs

überall zu finden, wo es Mutterrecht gibt.

Für solche Inkongruenzen gibt es nur zwei Erklärungen:

1. Die Ausgangskultur wies alle Extrembildungen des Mutterrechtes, die diskontinuierlich verbreitet sind, bereits auf, so daß die Ausgangskultur extrem spezialisiert war und in Zeit und Raum immer mehr verflachte, was doch höchst unwahrscheinlich ist, da der frei schaffende Wille der Einzelindividuen ja immer wirksam ist und nicht nur bis zur Ausspezialisierung der hypothetischen Ausgangskultur wirksam war.

2. Innerhalb der Einzelkulturen ist bei diskontinuierlicher Verbreitung wirkliche Parallel- bzw. Konvergenzentwicklung anzunehmen.

Die unmittelbarste Aufgabe der "Kulturkreisforschung" ist daher, durch "Tiefenanalyse" die Ausgangskultur zu umreißen.

# § 13. Gliederung der Ausgangskulturen.

Jede "Ausgangskultur" hat natürlich ihrerseits einen Ausgang von irgendwo genommen. Letzten Endes sind alle Ausgangskulturen auf die Urkultur der "Forma typica" des Menschen zurückzuführen. Die einzelnen Kulturenkreise sind nicht gleichwertig. Gleichwertigkeit ist ja auch in der Kategorienbildung kein absolutes Erfordernis. Es ist z. B. die Gruppe der Carnivoren unendlich viel einheitlicher wie jene der alle möglichen Formen umfassenden Xenarthra. Man wird daher in dem ältesten rezenten Kulturenkreis, dem der Pygmäen, größere Unterschiede zwischen den Einzelkulturen tolerieren dürfen, wie bei den jüngeren, zumal das anthropologische Kriterium hier ein ausschlaggebendes Votum abzugeben vermag. Langdauernde Isolierung hat nämlich für Kultur- und Rassenentwicklung gegenteilige Effekte. Die Kultur stagniert in der Isolierung, neuauftretende Mutationen werden aber in isolierten Populationen nicht durch Rückkreuzungen ausgeglichen. Zu isolierten alten Kulturen gehören also nicht primitive, sondern altertümliche hochspezialisierte Rassen. zu: der Pygmäen-Kulturenkreis kann wohl in jeder Richtung als gesichert angesehen werden.

Weiterhin dürfen wir aber nicht vergessen, daß es tatsächlich unendlich viel mehr Einzelkulturen gegeben hat als wir kennen und daher

für unser rezentes System verwenden.

Daraus folgt, daß es Kulturen gegeben hat und gibt, die so isoliert sind, daß systematisch Einzelkultur und "Kreis" zusammenfallen.

Es erscheint mir als ein kardinaler Fehler anzunehmen, daß es niemals andere Kulturenkreise gegeben habe, als es

heute gibt.

Diese meines Wissens zwar nicht ausgesprochene aber doch bei den Klassifikationen vorweggenommene Annahme, beruht — ich muß leider sagen — "wie gewöhnlich" auf der Übernahme biologischer Gedankengänge. Eine zwingende Korrelation gibt es in der Kultur prinzipiell nicht und gerade die Merkmalkomplexe, die für die Kulturkreise als charakteristisch angesehen werden, bestehen aus Merkmalen, die zum Großteil überhaupt nicht voneinander abhängig sind.

Es ist ohne weiteres möglich, daß von einer ganzen Gruppe ausgestorbener Kulturen nur ein oder zwei Elemente erhalten geblieben sind.

Neben den "Urkulturen" ist es die "freimutterrechtliche Bogenkultur", die als ein auch durch anthropologische Kriterien gestützter Kulturenkreis angesehen werden darf, der uns Zeugnis gibt von einer gewaltigen Völkerwanderung, die sich fast schon im Frühlicht der Geschichte vollzog. Die Ausgangskultur dieses VI. Kulturenkreises wird vielleicht innerhalb der ausgestorbenen Kulturen liegen, die dem V. exogam-mutterrechtlichen Kreise zuzuzählen sind. Ob aber alle Kulturen, die heute im totemistischen Kulturenkreis vereinigt werden, genetisch zusammengehören, erscheint mir doch noch fraglich. Wirtschaftlich ist dieser Kulturenkreis von den Urkulturen nicht gut zu trennen. Die Versuche prinzipielle Unterschiede zwischen niederen und höheren Jägern festzustellen, scheinen mir nicht gelungen. Totemistische Ideen sind so ungeheuer verbreitet, daß wir wohl sagen dürfen, sie seien Kulturelemente mit diffuser Verbreitung.

Überblicken wir die bisherige Literatur auf kulturhistorischem Gebiet, so erkennen wir, daß bisher ein einziges Werk, nämlich W. Schmidts Pygmäenbuch, allen methodischen Anforderungen entsprach. Alles, was sonst erarbeitet wurde, war vergleichende Kulturanatomie. Damit ist auch das Ziel unerreicht. Solche Studien, wie sie Schmidt für die Pygmäen gemacht hat, müssen auf systematischer Basis für alle Primitivvölker unternommen werden. Das aber kann, bei der Fülle des Materiales

nur in Gemeinschaftsarbeit geschehen.

# Indonesische Paradiesmythen.

Von

### Dr. H. Th. Fischer, Utrecht.

Der Mensch preist immer die früheren Zeiten. Unzufrieden mit dem Heute, seufzend über das Los, das ihm zugeteilt ist, spricht er lobend über die Vergangenheit, in der alles noch so ganz anders war. Sei es, daß Nestor die Helden seiner Jugend als stärker, tapferer und edler als einen der griechischen Helden von Troja rühmte, sei es, daß man sich heutzutage mit Wehmut der Radio- und Jazz-losen Zeit erinnert, stets kommt darin die Überzeugung zum Ausdruck, daß es in der Vergangenheit so viel besser war.

Auch die Paradiesmythen sind Ausdruck dieses Glaubens an eine gute, alte Zeit. Wohl liegt diese Zeit in sehr ferner Vergangenheit, aber es war doch eine Zeit, in der die Menschheit frei von Sorgen war, die sie nun belasten. Damals brauchte man nicht ums tägliche Brot zu arbeiten; Krankheiten, Alter und Tod waren unbekannt. Man verkehrte zu dieser Zeit regelmäßig mit den Himmlischen, die entweder mit den Erdenbe-

wohnern verwandt sind, oder aber mehr den Charakter von Göttern aufweisen. Eine Verbindung zwischen Himmel und Erde ermöglicht diesen Verkehr.

Dieser regelmäßige Verkehr mit den Göttern ist ein stets wieder-kehrendes Motiv in den Paradiesmythen. Der Umgang mit den Göttern bringt den Menschen Segen, seine Beendigung Unglück. Das ist sehr verständlich. Viele Mühen, welche jetzt das Leben der Menschen unangenehm machen, sind die Folge der mangelhaften Verbindung mit den Himmlischen. Denn könnte man immer ihre Wünsche und Pläne wissen, könnte man sie nach den Gründen offensichtlicher Verstimmung fragen, dann könnte man allerlei Übertretungen vermeiden oder schnell wieder gut machen. Auch könnte man sie in schwierigen Fällen um Rat fragen oder bei ihnen Heil und Gesundheit suchen.

Auch jetzt noch müssen die Priester, wenn sie z. B. Kranke heilen wollen oder bei schwierigen Entscheidungen um Rat gefragt werden, zu den Himmlischen hinaufsteigen, um da Lebenskraft oder Rat zu holen. So kann man es verstehen, daß zu der Zeit, als das Verhältnis zwischen Erdenbewohnern und himmlischen Wesen intimer war, und der Verkehr mit ihnen nicht nur den Priestern, sondern einem jeden möglich und viel leichter, regelmäßiger und normaler war, die Menschen glücklicher lebten. So ist es auch begreiflich, daß die Erzählungen über eine Verbindung mit dem Himmel in den Paradiesmythen immer wiedergefunden werden.

Mit dem Untenstehenden bezwecke ich, eine möglichst vollständige Übersicht über die indonesischen Paradiesmythen zu geben. Dazu rechne ich erstens die Erzählungen, die über eine goldene Zeit in längst vergangenen Tagen sprechen, und zweitens die Erzählungen über die Ursache der mensch-Drittens bringe ich die Mythen, welche uns von lichen Sterblichkeit. einer früheren Verbindung zwischen Himmel und Erde erzählen, weil ich, wie schon bemerkt, darin ein typisches Paradiesmythenmotiv sehe. Ich bringe diese auch dann, wenn sie nicht in direkter Beziehung zu den Paradieserzählungen stehen, sondern z. B. dazu dienen, die Herkunft der Fürsten oder Menschen im allgemeinen zu erklären. Erzählungen mit dem sogenannten Schwanenjungfrauenmotiv kommen ebenfalls in Indonesien vor; auch diese sprechen von einer Verbindung zwischen Himmel und Erde, von der der von seiner Frau verlassene Mann Gebrauch macht, um ihr zu folgen. Ich teile sie nur mit, weil sie uns verdeutlichen, wie der Indonesier sich die Verbindung zwischen Himmel und Erde vorstellt. Ein kurzer Bericht über die Art des eingeschlagenen Weges und ein Verweis nach der Quelle genügt da in den meisten Fällen.

Aus Obigem geht hervor, daß ich die Paradiesmythen nicht als Naturmythen auffasse, wenn sich natürlich auch in den verschiedenen lokalen Versionen Elemente von Naturmythen eingeschlichen haben 1). Eine Mythe ist oft an sich schon — ich habe unten noch Gelegenheit, näher darauf hinzuweisen — eine sehr komplexe Erscheinung. Allerlei einander völlig fremde Elemente sind dann zu einem Ganzen verschmolzen, wovon die

verschiedenen Teile zu unterscheiden sehr schwierig ist.

Auch halte ich es für ganz unnötig, das Entstehen dieser Paradiesmythen aus einem Naturgeschehen zu erklären, das in alter Zeit wirklich stattgefunden hat. Dies ist eine der neuesten Methoden der Mythenerklärung. Man betrachtet dann das in den Mythen Erzählte gewissermaßen als einen Bericht über Geschehnisse, die auf Grund neuer Einsichten auf naturwissenschaftlichem Gebiet erkannt werden.

<sup>1)</sup> Siehe unten S. 230.

Während man z. B. früher die Sintfluterzählungen (um eine andere viel vorkommende Mythe zu nennen) entweder als dichterische Erklärung des einen oder anderen kosmologischen Geschehens ansah<sup>1</sup>) oder aber alle diese Erzählungen als durch die menschliche Phantasie stark übertriebene Beschreibungen von örtlichen Überschwemmungen erklären wollte, befriedigt dies einige Untersucher jetzt nicht länger. Sie weisen nach, daß die neueren wissenschaftlichen Einsichten in die Entwicklungsgeschichte der Erde eine allgemeine Überschwemmung wahrscheinlich machen<sup>2</sup>). Sie vergessen, daß, sollte dies wirklich der Fall sein, uns das eigentlich keine neuen Einsichten in das Entstehen der Mythe gibt, da dann die verschiedenen Sintflutgeschichten doch immer noch aufzufassen sind als "durch die menschliche Phantasie übertriebene Beschreibungen von örtlichen Ereignissen". Denn bei dem Entstehen der Mythe war doch niemand imstande, den wirklichen, erdumfassenden Charakter des Geschehens festzustellen. Hat die Überschwemmung wirklich die ganze Erde betroffen, dann kann nur gesagt werden, daß die Phantasie hier zufällig recht hatte, und daß alle Sintflutmythen in derselben Zeit entstanden sein müssen.

Noch weniger Grund besteht jedoch dazu, so wie Riem es will, eine Erklärung für das Entstehen der Paradiesmythen in diesem früheren Zustand der Erde zu suchen. Er sagt folgendes: "In Übereinstimmung mit der physikalisch ähnlichen, wenn auch noch jüngeren Venus, besaß die Erde einst, gegen Ende des Tertiär, eine allgemeine, sie ganz umhüllende Wolkendecke, unter der sich das gleichmäßige Klima entwickeln konnte, das uns die Geologie beschreibt. Unter dieser Decke erlebte der Tertiärmensch, an dem kaum noch gezweifelt werden kann, jene Periode seines Daseins, die noch heute als die gute alte Zeit', als das paradiesische

Zeitalter', in der Erinnerung fortlebt<sup>3</sup>),"

Es bedarf meines Erachtens keines näheren Beweises dafür, daß der Mensch nicht an eine gute alte Zeit glaubt, weil diese wirklich bestanden hat, ganz abgesehen davon, daß der tertiäre Mensch trotz des gleichmäßigen Klimas wohl hat arbeiten müssen und Krankheit und Tod gekannt haben wird.

Seitdem Wilhelm Schmidt<sup>4</sup>) im Jahre 1909 feststellte, daß von der indonesischen Mythologie noch ziemlich wenig bekannt wäre, hat sich vieles gebessert. Eifrig hat man gesammelt, so daß jetzt eine reiche Ernte an Volkserzählungen (Mythen, Legenden, Fabeln) vorhanden ist. Die unten von mir zitierte Literatur zeigt auf den ersten Blick, von welcher Bedeutung besonders die Ausgaben des "Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie" und der "Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen" in dieser Hinsicht gewesen sind.

Doch sind die Lücken auch jetzt noch groß. Von Volkserzählungen ganzer Gebiete und Inselgruppen (von Nord-Celebes außer der Minahassa, von den Sangir- und Talautinseln, von vielen der Molukkeninseln, von Savu, Sumba usw.) ist uns nichts oder nahezu nichts bekannt, während wir bei anderen Gebieten, von denen wir mehr wissen, nur über die Berichte von oft nur einer einzigen Person verfügen können.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>) Man sieht in der Arche den Mond und in den Wasserfluten, die die Erde bedecken, das Firmament und das Wolkenmeer usw.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) E. Dacqué, Urwelt, Sage und Menschheit, 1924. H. Fischer, Weltwenden, 1925. J. Riem, Die Sintflut in Sage und Wissenschaft 1925. J. Riem, Weltenwerden, 3) Riem, Sintflut S. 177.
4) Die Mythologie der austronesischen Völker.

Mitt. d. Anthrop. Ges. Wien, XXXIX, 1909.

Klagen hilft jedoch nicht, und erst recht nicht in diesen Zeiten finanzieller Krise, in denen keine Rede davon sein kann, wissenschaftliche Expeditionen auszusenden. Besser ist es, voller Dankbarkeit von dem, was jetzt bereits zur Verfügung steht, Gebrauch zu machen<sup>1</sup>).

### Stoffzusammenstellung.

Celebes: Sehr ausführlich finden wir alle Paradiesmythenmotive

bei den Poso-Todjo-Toradja<sup>2</sup>).

In alter Zeit, so erzählt Kruyt³) eine alte Geschichte, war der Himmel sehr dicht bei der Erde. Vor allem im Inneren der Insel reichte ein Berg sehr nahe an den Himmel heran. An dieser Stelle geschah es, daß Lamoa eines Tages zwei Menschen aus Stein aushaute, einen Mann und eine Frau. Diese konnten sich noch nicht bewegen; um sie zum Leben zu erwecken, trug Lamoa sie auf die Spitze eines Berges. Dann schuf Lamoa den Wind, und kaum wehte dieser gegen das erste Menschenpaar, da empfingen sie den inosa, den Atem.

Da lebten die tau piamo (so hießen sie) und konnten sich bewegen, wohin sie wollten. Kurz darauf ließ Lamoa einen Stein, an ein Tau gebunden, aus dem Himmel herab; aber die ersten Menschen nahmen ihn nicht an. Sie riefen Lamoa zu: "Was haben wir nun an diesem Stein? Gib uns etwas

anderes.

Da wurde der Stein wieder hinaufgezogen und von dem Seil losgemacht. Und Lamoa band einen "Kamm" pisang (Bananen) daran. Kaum hatte er sie auf die Erde niedergelassen, da liefen die tau piamo im Wettstreit zu den Bananen herzu und nahmen sie sich. Da sprach Lamoa: "Ha, ihr Menschenkinder! Weil ihr die Bananen gewählt habt, soll euer Leben dem ihrigen gleichen. Wenn der Bananenbaum Kinder bekommen hat, stirbt der Mutterstamm4); so sollt auch ihr sterben, und eure Kinder sollen an eure Stelle treten. Hättet ihr den Stein gewählt, dann wäre euer Leben dem

eines Steines gleich geworden: unveränderlich (unsterblich)."

Es war in der Tat eine goldene Zeit, die Zeit der ersten Menschheit. "Jetzt müssen wir," sagen die Toradja, "hart arbeiten, um unsere Gärten in Ordnung zu bringen; und jetzt müssen wir lange warten, ehe wir den Reis schneiden können. Früher war das ganz anders. Wenn Lamoa den Menschen Reis gegeben hatte, pflanzten sie ihn ein, und wenn die Reispflanzen eine Spanne hoch waren, und man dann ihre Blätter kochte, wurde daraus bubur (weich gekochter Reis); und wenn man die Reispflanzen kochte, wenn sie eine Elle hoch waren, dann bekam man gekochten Reis. Aber eines Tages war da ein ungezogenes Kind, das sagte spottend: 'Ihr kocht Blätter und eßt Reis.' Über diesen Spott wurde Lamoa sehr zornig und sprach zu den Menschen: ,Von nun an sollt ihr auf die Früchte des Reises warten<sup>5</sup>)'."

in den seit 20 Jahren jeder einigermaßen bedeutende Artikel auf ethnologischem Gebiet (sehr weit gefaßt) aufgenommen wird.

2) Diese werden auch Ost-Toradja oder Bare'e-Toradja oder Bare'e-sprechende Toradja genannt (N. Adriani und Alb. C. Kruyt, De Bare'e sprekende Toradjas von Midden Celebes, I, 1912, S. 3 und 5).

3) Alb. C. Kruyt: De legenden der Poso-Alfoeren aangaande de eerste menschen. M.N.Z.G. XXXVIII, 1894, S. 339—345.

4) Wenn der Bananenbaum Früchte getragen hat, stirbt er ab. Inzwischen sind inderlygsbergen von Triebe bervongelernwen.

<sup>1)</sup> Bei dieser Gelegenheit möchte ich in dankbarer Weise die große Erleichterung erwähnen, die ich beim Sammeln und Bearbeiten des Stoffes durch den systematischen Katalog des Ethnologischen Instituts in Utrecht erfahren habe, in den seit 20 Jahren jeder einigermaßen bedeutende Artikel auf ethnologischem

sind jedoch schon neue Triebe hervorgekommen.

5) Adriani-Kruyt, II, S. 231. Hier noch eine Variante dieser Erzählung: Neugier des Kindes, das in den Topf guckt, oder der Rat eines Büffels, der sagt, daß die Blätter des Reises für die Büffel bestimmt werden müßten, sind hier die Ursache.

In derselben goldenen Zeit, als noch Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde bestand, geschah es auch, daß Lasaeo, der Himmelsbewohner, die Erde besuchte. Er kam auf die Erde herab auf einer Leiter, die aus einer Art Liane (wajambalugai) bestand, und baute sich ein Haus. Von den

Sterblichen nahm er sich eine Frau, die Rumongi hieß.

Eines Tages saß nun Lasaeo im Hause, während seine Frau Rumongi dabei war, unter der Wohnung Reis zu stampfen. Da geschah es, daß Lasaeos Kind den Flur des Hauses beschmutzte. Lasaeo rief seine Frau, damit sie den Schmutz wegnehme, doch Rumongi antwortete: "Ich habe hier unter dem Hause zu tun, mach du es darum eben mit etwas Gras weg!" Lasaeo tat es; er wurde jedoch durch den Gestank so unangenehm berührt, daß er mit dieser unreinen Erde nichts mehr zu tun haben wollte und unmittelbar nach dem Himmel zurückkehrte.

Er tat das über den gebräuchlichen Weg, die Liane. Seine Frau folgte ihm auf dem Fuße. Im Himmel angekommen, hackte er die Leiter sogleich ab, sodaß seine Frau, die auch noch einen Blick in den Himmel hatte werfen können, zusammen mit der Liane hinabstürzte und tot unten ankam. Die Liane und Lasaeos Frau verwandelten sich sofort in Stein, und die Stelle heißt noch tamungkumbalugai (das Hochland der balugai).

Und seitdem war die Gemeinschaft zwischen Himmel und Erde zer-

stört1).

Die Erzählung enthält verschiedene Motive, die wir auch in späteren Schriften Kruyts und in solchen seines großen Mitarbeiters auf dem Missionsfelde, Adriani, mitgeteilt finden. Die Verbindung zwischen Himmel und Erde wird — soweit nicht einfach berichtet wird, daß beide aufeinander lagen<sup>2</sup>) durch einen Berg<sup>3</sup>), oder einen Baum<sup>4</sup>), oder eine Liane<sup>5</sup>), oder einen Rotang<sup>6</sup>), oder eine Kette<sup>7</sup>), oder einen Regenbogen<sup>8</sup>) gebildet, während ein einziges Mal von einem Tragstuhl die Rede ist<sup>9</sup>).

Die Gründe, weshalb diese Verbindung abgebrochen wurde, werden verschieden angegeben. Jedesmal ist die eigentliche Ursache eine Widerwärtigkeit oder ein Streit. In der oben ausführlich wiedergegebenen Mythe verursacht der Gestank von Kinderkot die Rückkehr des Himmelsbewohners, an anderer Stelle lesen wir, daß die Götter den Himmel in die Höhe zogen. weil sie den Gestank, den die Schweine verbreiteten, nicht ertragen

konnten 10).

Das Hervorrufen von Gestank ist in Indonesien ein sehr verbreitetes

Mittel, um böse Geister zu vertreiben.

Abgesehen davon, daß die Toradja früher nicht auf ihren Reis zu warten brauchten, hatten sie es auch noch in anderer Beziehung besser. Die Wasserfässer und Tragkörbe liefen von selbst, und man brauchte sich deshalb nicht abzumühen mit Wasserholen und mit dem Tragen schwerer

<sup>1)</sup> Diese Legende sehr kurz bei N. Adriani, Het animistisch Heidendom als Godsdienst, 1922, S. 7 (Verz. Geschr., 1932, II, S. 286—287) und bei Alb. C. Kruyt, Measa, Bijdr. T. L. en Vk. LXXVI, 1920, S. 77.

<sup>\*\*</sup>Siehe unten S. 238.

\*\*Siehe da, III, S. 407.

\*\*J. Ebenda, III, S. 406.

\*\*Siehe da, I, S. 273 und hier oben. Auch Adriani, Animistisch Heidendom, S. 7 (Verz. Geschr., II, S. 287).

\*\*Siehe unten S. 238.

\*\*J. N. Adriani Etankaran la Etat (van de la la Etat (va

<sup>9)</sup> N. Adriani, Étude sur la littérature des Toradja. Tijdschr. T. L. en Vk., XL, 1898, S. 372.

10) Adriani-Kruyt, I, S. 273.

Lasten. Auch der Sago erforderte keine Bearbeitung. Er kam rein aus dem Baum. Der böse Geist Kombengi und ein gefürchteter weiblicher Geist Lise, die in den Erzählungen stets die Rolle einer Intrigantin spielt, verdarben alles. Lise erschreckte die Tragkörbe und Wasserfässer, indem sie ganz plötzlich zum Vorschein kam; dadurch verloren diese ihre Kraft. Kombengi mischte Abschabsel von Rotang in den Sago; daher muß das Mark jetzt immer zuerst geklopft und gereinigt werden<sup>1</sup>).

Wie sich aus der zitierten Mythe (S. 207) ergibt, hat der Mensch seine Sterblichkeit sich selbst zuzuschreiben, und noch immer betrauert er seine falsche Wahl<sup>2</sup>). Ein anderes Mal wird erzählt, daß, als Lamoa Mensch und Tier versammelt hatte und unter den verschiedenen Existenzmöglichkeiten auch das ewige Leben durch regelmäßiges Abstreifen der Haut nannte, da träumte der Mensch (eine alte Frau) und hörte Lamoas Worte nicht. Nur die Tiere, die sich häuten (Schlange, Garnele usw.), hörten sie und haben deshalb auch ewiges Leben<sup>3</sup>).

Auch Kombengi wird die Sterblichkeit zugeschrieben. Dieser gab, als der Schöpfer Puë mPalaburu nach der Götterwohnung gegangen war, um für die von ihm aus Stein ausgehauenen Menschen den ewigen Atem

zu holen, ihnen nur den zeitlichen Atem4).

Schließlich finden wir auch noch das in Indonesien immer wiederkehrende Motiv von dem Streitgespräch, wobei derjenige, der das letzte Wort behält, gewinnt, oder aber der, der zuerst ein Versehen begeht, verliert<sup>5</sup>).

Eine wichtige Sammlung von Toradja-Mythen finden wir ferner in dem 65. Teil der Verhandlungen der "Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen", nämlich "Mythen en Sagen der Berg-Toradja's6) van Midden-Celebes'', übersetzt und mit Anmerkungen versehen von dem zu früh verstorbenen Missionar Jac. Woensdregt. Auch hier finden wir alle Elemente der Paradiesmythen wieder. Wir nennen zuerst die Schöpfungserzählung der To Bada, die viele Motive enthält, auf die wir

später noch zurückkommen müssen.

Im Anfang sagte der Himmel zu der Erde: "Breite dich aus, dann werde ich mich über dich spannen.", Nein", sagte die Erde, "laß uns das nicht tun, denn breite ich mich zuerst aus, dann wirst du mich ohne Zweifel nicht mehr umfassen können." Der Himmel sah das jedoch nicht ein, und schließlich willigte die Erde ein und breitete sich aus. Als der Himmel sich nun über ihr ausstrecken wollte, zeigte es sich, daß er zu klein war, und er bat die Erde, etwas einzuschrumpfen. Dadurch entstanden Berge und Täler. Aus der Ehe dieser beiden gingen Sonne und Mond hervor; diese heirateten einander ebenfalls und brachten die Sterne hervor.

1) Adriani-Kruyt, I, S. 246—247. 2) Ebenda, II, S. 82. 3) Ebenda, II, S. 83.

<sup>4)</sup> Ebenda, II, S. 82.

<sup>°)</sup> Siene unten S. 24011..
°) Der Begriff Berg-Toradja ist sehr unbestimmt. Adriani und Kruyt (Bare'e sprekende Tor., I) verstehen darunter die sonst Parigi'sch-Kaili'sche oder Sigi'sche Toradja genannten Menschen. Sie rechnen die To Bada zu den obengenannten Poso-Todjo-Toradja und die To Leboni zu den Sa'dan-Toradja, obwohl sie auf große Ähnlichkeiten zwischen diesen Stämmen hinweisen. Woensdregt (wir werden ihm darin folgen) rechnet denn auch beide Stämme zu den Berg-Toradja. 5) Siehe unten S. 240 ff.. werden inm darin folgen) rechnet denn auch beide Stamme zu den Berg-Toradja. Eine andere Einteilung gibt Adriani in dem 3. Teil seines und Kruyts Buches (S. 351), wo er nicht nur die To Bada, sondern auch die To Leboni und sogar auch die To Napu und die To Besoa mit den Bare'e aus sprachlichen Gründen zu einer Gruppe (den Ost-Toradja) zusammenfaßt. W. Kaudern, Ethnographical Studies in Celebes, II, 1920, gibt wieder eine andere Einteilung.

Danach schuf "Der in dem Himmel wohnt" Büffel und Menschen, weiterhin Vögel und Fische und alles, was auf der Erde kriecht. Als er Büffel und Menschen geschaffen hatte, sandte er einen Büffel zu den Menschen mit den Worten: "Sage dem Menschen, daß er nur einmal am Tage essen soll." Der Büffel ging, überbrachte die Botschaft aber falsch, indem er sagte: "Der in dem Himmel wohnt, sagt, du sollst den ganzen Tag essen." Als er zu seinem Auftraggeber zurückgekommen war, fragte dieser danach, was der Büffel gesagt hatte. Darauf wurde er sehr böse und sagte: "Habe ich dir nicht gesagt, daß der Mensch nur einmal am Tage essen soll, du Dummkopf?" Dann schnitt er ihn in den Hals und sagte dabei: "Darum sollen von nun an die Menschen dich schlachten und essen." So kommt es, daß der Büffel noch immer einen weißen Ring am Hals als Narbe trägt<sup>1</sup>).

Diese Mythe ist ein mixtum compositum von mythologischen Motiven. Wir finden hier das Motiv von der Heirat zwischen Himmel und Erde<sup>2</sup>), von dem engen Aufeinanderliegen von Erde und Himmel, von der Heirat zwischen Sonne und Mond, von einem Schöpfergott, von einer falsch überbrachten Botschaft (dieses Motiv kommt bei den Mythen von der Ursache

des Sterbens der Menschen öfter vor).

Was uns hier angeht, ist dies: Auch die Berg-Toradja kannten die Vorstellung, daß Himmel und Erde früher aufeinander lagen. Viel öfter kehrt jedoch das Motiv wieder, daß beide durch eine Leiter oder etwas anderes verbunden waren. Was bei den Poso-Todjo-Toradja von Lasaeo und Rumongi erzählt wurde, wird hier Toromanuru und seiner Frau Ala Tala zugeschrieben. Als Toromanuru oben war, hackte er die Himmelstreppe ab, die nach unten stürzte und ein Hügel wurde. Seine Frau versuchte zuerst, auf dem Wege über den Rotang den Himmel zu erreichen, und als das nicht glückte, kletterte sie an dem Regenbogen entlang in den Himmel hinauf und lebte da wieder mit ihrem Manne zusammen<sup>3</sup>). Eine Napu-Erzählung spricht von einer Himmelsleiter, welche ein Edelknabe, dessen Zoll durch einige von ihm belästigte Reisstampferinnen versteckt worden war, im Zorne umwarf, während in Behoa die Treppe abbrach, weil ein Hund sie anbellte<sup>4</sup>). Daß in der Mythe der To Napu von Stampferinnen die Rede ist, die die Ursache dafür waren, daß Himmel und Erde geschieden wurden, ist in Verbindung mit anderen indonesischen, melanesischen, polynesischen und afrikanischen Mythen sehr typisch.

Daß diese Zeit, in der Himmels- und Erdenbewohner noch Umgang miteinander hatten, eine glückliche Zeit war, wird aus der Mythe deutlich, in der erzählt wird, daß die Menschen im Anfang weder nasse noch trockene Reisfelder anlegten. Sie brauchten dies nicht zu tun, denn der Himmelsgott sandte ihnen regelmäßig gestampften Reis. Einmal jedoch geschah es, daß man in dem gestampften Reis ein ungestampftes Korn fand. Man säte es, und als es zu sprießen begann, sagte Ala Tala: "Es scheint, daß ihr von mir kein Essen mehr haben wollt, dann müßt ihr euch eben einen

Acker anlegen<sup>5</sup>)."

1) Woensdregt, Mythen, S. 94.

Mythen, S. 30.

3) Woensdregt, Mythen, S. 42ff. Regenbogen als Treppe auch in einer

Schwanenjungfrau-Mythe, S. 63f.

<sup>2) &</sup>quot;So wird auch der Himmel als ein Mann gesehen, der sich in liegender Haltung über die Erde ausbreitet, die dann als Frau gedeutet wird." Woensdregt,

<sup>4)</sup> Woensdregt, Mythen, S. 59. Über andere Erzählungen der To Napu siehe Alb. C. Kruyt, Het Animisme in den Indischen Archipel, 1906, S. 494 (aufgerollter

Rotang). Adriani-Kruyt, I, S. 273 (Berg).

5) Woensdregt, Mythen, S. 128. S. 122 steht eine Variante der Bare'e-Geschichte, daß man früher die Reisblätter kochte und nicht zu warten brauchte, bis der Reis reif war. Totelo (bei den To Bada der Name für Tolise) erschreckte den Reis.

Daß man es früher sehr viel bequemer hatte, zeigt die Mythe: "Die Ursache dafür, daß unser gutes Leben verlorenging." Die Menschen, die das Land bebauten, arbeiteten nicht. Sie legten nur die Jätmesser in eine Reihe, und diese arbeiteten dann ganz von selbst. Auch die mit Mais gefüllten Tragkörbe brauchte man nicht zu tragen, sie liefen von selbst nach Hause. Und dasselbe taten die Wasserbambus, die ganz allein Wasser holen gingen. Dies aber ist dadurch verlorengegangen, daß Tolise, eine boshafte Frau, die stets bemüht ist, fremdes Glück zu verderben, die Jätmesser, Körbe und Bambus erschreckte, indem sie etwa sagte: "Was ist

das nun! Jätmesser, die allein arbeiten1)." Schließlich würde noch die Leboni-Mythe, die Schöpfung und Sündenfall betrifft, hierher gehören, wenn die Einzelheiten dieser Mythe nicht so stark biblischen Einfluß vermuten ließen. Woensdregt erklärt in einer Fußnote auf S. 99 und in der Einleitung biblischen Einfluß für ausgeschlossen. Wo jedoch von einem Ort gesprochen wird, an dem allerlei Gewächse in reichem Maße wachsen, an dem die ersten Menschen wohnen dürfen; wo von der Erlaubnis gesprochen wird, von allen Bäumen zu essen, außer von dem Baum in der Mitte, wenn man nicht sterben will; wo gesprochen wird von einer Schlange, die sich um diesen Baum schlingt, von der Verführung des Menschen durch die Schlange, die ihnen sagt, daß sie nicht sterben werden, von einer Verbannung aus dem Paradies, da ist biblischer Einfluß wohl sicher. Der Schluß der Mythe ist mehr als überzeugend. "Da antwortete der alte Mann: "Weil ihr mir widerstrebt habt, müßt ihr von hier fort. Nehmt Blätter von diesem Baume mit und macht euch daraus Kleider. Und nun werde ich zuerst einmal allerlei Unkraut und Dornen auf der Erde pflanzen, damit ihr erst nach harter Arbeit etwas zu essen habt. Und weil die Schlange euch verführt hat, geht hin und zertretet sie, so daß sie in Zukunft auf dem Bauche kriegen muß (denn früher war die Schlange von hoher Gestalt); und sie soll euch nützlich sein2)."

Wenn hier auch biblischer Einfluß vorhanden sein sollte, die Motive wären doch auch ohne diesen bekannt. So sterben die Menschen hier erst, nachdem sie gesündigt haben, jedoch werden noch viele andere Gründe angegeben. Es sind dieselben, die wir in ganz Indonesien, Melanesien und Polynesien und übrigens überhaupt auf einem großen Teil der Erde wiederfinden. So wählen die Menschen sich das Leben der Banane, nachdem ihnen das Leben des Steins oder der Schlange angeboten worden ist<sup>3</sup>). So hören wir hier die so verbreitete melanesische Mythe von der alten Frau, die, nachdem sie sich gehäutet hat, verjüngt wieder zurückkehrt, dann aber von ihrem Enkelkind nicht wiedererkannt wird. Da zieht sie ihre alte Haut wieder an, und seitdem ist die ewige Jugend verloren, und muß man sterben4).

Auch hier finden wir wieder, daß derjenige, der das letzte Wort behält, recht hat. Als zum erstenmal ein Mensch gestorben war, wickelte man die Leiche ein und legte sie auf die Schlafstelle. Danach sang man vor der Leiche: "Stirb für die Zeit eines Monats, stirb für die Zeit eines Monats." Da kam Tolise und fragte: "Was singt ihr denn da, was singt ihr denn da?" "Wir singen: Stirb für die Zeit eines Monats, stirb für die Zeit eines Monats." Tolise antwortete: "Nein, für immer sollt ihr sterben, für immer sollt ihr sterben." So kommt es, daß die Menschen nach dem Tode nicht mehr

<sup>1)</sup> Woensdregt, Mythen, S. 102.
2) Woensdregt, Mythen, S. 99—100.
3) Woensdregt, Mythen, S. 105, Variante bei Adriani-Kruyt, II, S. 82—83.
4) Woensdregt, Mythen, S. 109. Siehe auch Adriani-Kruyt, II, S. 83 und Jac. Woensdregt, De Lijkbezorging bij de To Bada in M. Celebes. Bijdr. T. L. en Vk. LXXXVI, 1930, S. 573.

lebendig werden<sup>1</sup>). Etwas Ähnliches widerfährt dem Boten, den Ala Tala zu den Menschen gesandt hat, um ihnen mitzuteilen, daß sie nur für einen Monat tot sein werden. Er kann sich gegenüber dem Berggeist To'olo (dem Echo) nicht durchsetzen, und dieser verdirbt alles2).

Wieder eine Variante hiervon sagt das Folgende: Es lebte einst ein Großvater mit seinem Enkelkind. Eines Tages ging die Großmutter aus und ließ das Kind bei dem alten Mann zurück. Während er die Treppe hinunterging, rief der Mann: "Maka Sambula! Bleibe einen Monat lang tot!" Sein Enkelkind verstand diese Worte nicht und fragte: "Was sagst du, Großvater?" Der alte Mann wiederholte seine Worte, aber das Kind verstand ihre Bedeutung noch nicht. Bis zu zehnmal stellte das Kind seine Frage, da wurde der Großvater so böse, daß er rief: "Stirb dann für immer." Und so kam der Tod in die Welt3).

Ein sehr eigenartiger Grund dafür, daß die Menschen sterben, wird in der folgenden Leboni-Erzählung mitgeteilt. Als die erste Frau schwanger war, schnitt ihr der Mann, als die Zeit der Geburt da war, den Bauch auf, um ihr den Schmerz zu ersparen. Die Frau starb. Als Ala Tala jedoch sah, daß die erste Frau tot war, fragte sie: "Wo ist deine Frau?" Der Mann antwortete: "Ich schnitt ihr den Bauch auf, da starb sie." Ala Tala antwortete: "Du scheinst nicht lange leben zu wollen, darum soll fortan das Leben des Menschen kurz sein"4).

Von einer dritten Toradja-Gruppe (den Sadan-Toradja) ist viel weniger bekannt. Das einzige, was wir von Paradiesmythen fanden, war die Mitteilung in einer Fußnote<sup>5</sup>), in der gesagt wird: "In den alten Volkserzählungen kommt mehrmals vor, daß in früherer Zeit der Himmel nahe bei der Erde war. Die Priester behaupten, daß infolge der Sünde des Volkes der Himmel nun weit entfernt ist."

Die Legende, bei der diese Fußnote steht, erzählt von einem Vorfahr des Fürstengeschlechtes von Makale, der auf die Suche nach der Unsterblichkeit geht. Die Probe, welche ihm auferlegt wird, besteht er nicht, und er kehrt betrübt in das Vaterland zurück, auf einem weißen Büffel sitzend, der durch das Meer schwimmt. Unterwegs sieht er, von Hunger ergriffen, einen seltsamen Manggabaum, der mit den Wurzeln in den Himmel gepflanzt ist, während die Zweige, mit herrlichen Früchten beladen, nach unten hängen. Der Mann (Laki Padada) greift danach, klettert in den Baum und tut sich an den Manggas gütlich. Der Büffel jedoch schwimmt weiter. So kann Laki Padada den Baum nicht mehr verlassen. Später aber fliegt er, auf einem Vogel sitzend, in sein Land zurück.

Von den Toradja an den Flüssen Masupu und Mamasa ist eine Mythe über das Entstehen des Todes bekannt. Der Stammvater dieser Toradja, Datu Lauku, hatte Kinder, die jedes einen Beruf ausübten. Nur der Jüngste blieb ohne einen Beruf. Dieser erschlug seine Schwester, und damit war der Tod in die Welt gekommen. Dieser erste Mörder wurde auch der erste To Mebalun, d. h. derjenige, der für die Behandlung der Leiche sorgt, eine sehr verachtete Arbeit<sup>6</sup>).

Woensdregt, Mythen, S. 107.
 Woensdregt, Lijkbezorging S. 572—573.
 Woensdregt, Lijkbezorging, S. 573.
 Woensdregt, Mythen, S. 106.
 D. C. Prins, Het verhaal van de onsterfelijkheid en de afkomst van den Toradja-vorst van Makale. "Indië", V, 1921—1922, S. 781.
 Alb. C. Kruyt, De Toradja's van de Sa'dan-, Masoepoe-, en Mamasa-Rivieren. Tijdschr. T. L. en Vk. LXIX, 1923, S. 142.

Die Vorstellungen der To Mori sind in mancher Hinsicht mit denen der Toradja verwandt<sup>1</sup>). Wir können uns denn auch mit einer kurzen Zusammenfassung begnügen. Früher bestand wohl eine Verbindung zwischen dem Himmel und der Erde. Wie diese zustande gekommen ist, weiß man nicht mehr; und wie sie wieder zerbrochen wurde, weiß man auch nicht! Nur wird von einem bestimmten Hügel erzählt, auf dem einstmals ein großer Waringin stand, der mit seiner Spitze bis in den Himmel reichte. Aber ob das nun die Verbindung war, ist unbekannt. Wohl aber sind die Menschen von heute Nachkommen von Himmels- und Erdenbewohnern<sup>2</sup>).

Die Mythe, die eine goldene Zeit des Nichtstuns behandelt, gleicht in vieler Hinsicht der der Toradja. Kruyt beginnt seine Mitteilung über den Paradieszustand folgendermaßen: In der Zeit, als noch Verkehr zwischen Himmel (Langi) und Erde bestand, hatten die Menschen ein herrliches Leben. Die Tragkörbe liefen von selbst, den Sago brauchte man nicht zu klopfen und auszutreten, das Ernten war die einzige Landarbeit, denn wenn man eine Ähre gepflückt hatte, sproß sogleich eine neue Frucht aus dem alten Halme. So brauchte man nur Reis zu schneiden und hatte immer Überfluß. Auch hier ist das durch Schrecken verdorben worden. Eine Frau begann an der Stelle im Felde, wo man die Reisgöttin anzurufen pflegt, Baumrinde zu klopfen. Kaum erklangen die ersten Schläge auf dem Brett, als alle Reisähren aufflogen wie aufgejagte Spatzen. Alles wäre verloren gewesen, wenn nicht eine der Ähren an der äußersten Spitze eines Bambus hängen geblieben wäre. Die Menschen baten die Feldmaus, diese Ähre für sie zu holen. Das tat sie, und noch jezt bekommen die Feldmäuse als Belohnung einen Teil der Ernte<sup>3</sup>).

Eine Mythe teilt Kruyt uns mit, die vom Ursprung des Todes handelt. Es war einmal eine alte Frau, deren Zeit, sich zu häuten, gekommen war. Da beweinten ihre Töchter sie, als ob sie gestorben wäre. Die Älteste sagte: "Lebe, lebe wie ein Stein, lebe wie ein alter Stein." Die Jüngste sagte jedoch: "So müssen wir keine Tote beweinen, denn wenn die Menschen nicht sterben, wird die Welt sie bald nicht mehr fassen können. Wir müssen sagen: Lebe, lebe wie eine Banane: Ihre Kinder treten an ihre Stelle." In dieser Mythe finden wir die folgenden Motive vereinigt: 1. das Häuten; 2. die Wahl von Banane und Stein; 3. das letzte Wort; 4. Sterben ist notwendig, denn die Welt wird überfüllt. Diesen letzten Grund haben wir bisher nicht angetroffen, er wird jedoch, wie sich noch zeigen wird,

öfter genannt4).

Daß der Himmel einstmals dichter bei der Erde gewesen sei, ist bei den To Loinang nicht bekannt<sup>5</sup>). Von einer Verbindung mit dem Himmel wird nur in einer Erzählung mit dem Schwanenjungfrauenmotiv gesprochen. Ade Banggai sieht sieben Himmelsnymphen in einem Tümpel auf Erden baden und bemächtigt sich einer von ihnen, indem er ihre Kleider, ohne die sie nicht wieder hinauf kann, an sich nimmt. Später findet die Frau dann ihre Kleider wieder und fliegt mit ihrem Kind in den Himmel. Ade Banggai ist verzweifelt und geht sie suchen. Ein dicker Rotang hilft ihm. Er hängt sich an ihn, und nachdem er einige Tage gewachsen ist, reicht er bis an den Himmel. Ade Banggai steigt in den Himmel hinein,

<sup>1)</sup> J. Kruyt, De Moriërs von Tinompo. Bijdr. T. L. en Vk. LXXX, 1924,

<sup>2)</sup> Kruyt, Moriërs, S. 112—113.
3) Kruyt, Moriërs, S. 130.
4) Kruyt, Moriërs, S. 182—183.
5) Alb. C. Kruyt, De To Loinang van den Oostarm van Celebes. Bijdr. T. L. en Vk. LXXXVI, 1930, S. 389.

nachdem er den Rotang an dem Loch festgehakt hat. Er findet seine Frau, lebt mit ihr zusammen, aber nach einiger Zeit will er wieder zurück. Gerade an dem Morgen beginnt jedoch einer der Himmelsbewohner unter dem Hause zu fegen und sieht da den Rotang. Er sagt: "Was ist das für Unkraut?" und hackt den Rotang ab. Dieser stürzt hinunter und wird der Berg Lokait. Später verläßt dann der Mann den Himmel, auf einem großen Vogel reitend. Bevor er jedoch die Erde erreicht hat, stürzt er hinab, fällt in einen Waringinbaum, wo er bleibt und der Ahn der Affen wird. Auch der Vogel wird verwundet und muß auf der Erde bleiben, wo er stets kleiner wird. Er wird der Stammvater der Njeekulit, d. h. der kleinen blauen Reisvögel, die in dem Reis nisten, ohne ihm zu schaden. Sowohl die Bare'e-Toradja als auch die To Loinang sehen in ihm den Träger der Reisseele<sup>1</sup>).

Der Loinang kennt auch Geschichten, in denen erzählt wird, daß die Menschen früher nicht starben, sondern sich, wenn sie alt geworden waren, häuteten und dann wieder jung wurden. Einst ging eine Frau zum Wasser, um sich zu häuten. Als sie dabei war, kam ein Mann namens Liko-likounon. Dieser erschrak vor dem sonderbaren Anblick und rief aus: "Was tust du da?" Bei diesem Ausruf erschrak wiederum die Frau, und dadurch wurde der Vorgang der Häutung aufgehalten. Seitdem ge-

schieht es nicht mehr, und die Menschen müssen sterben<sup>2</sup>).

Auch die mian Balantak, die Bewohner des äußersten Endes des Ostarmes von Celebes, kennen Paradiesmythen. In beiden Bezirken, in die das Land eingeteilt ist (Lamala und Balantak), wird erzählt, daß die Menschen von einem Mann und einer Frau abstammen, die in einer prauförmigen Kiste oder in einem irdenen Topf (tempajan) aus dem Himmel hernieder gelassen wurden. Die Stelle, an der sie herniederkamen. war ein Berg, der einzige, der aus dem Wasser aufragte. Der Rotang, so erzählt man in Lamala, an dem die Kiste niedergelassen wurde, bildete den Weg zwischen Himmel und Erde. Wenn das Menschenpaar etwas nötig hatte, kletterte der Mann hinauf, und dann versorgte der Himmelsherr ihn mit allem, was er und seine Frau brauchten. Aber auf die Dauer pflanzten sie selber das eine oder andere an, und als sie ihren eigenen Bedarf decken konnten, wurde die Verbindung mit dem Himmel, die der Rotang herstellte, abgebrochen<sup>3</sup>). Daß der Himmelsgott über das eigenmächtige Auftreten der Menschen erzürnt war, und daß dadurch die Scheidung hervorgerufen wurde, wie bei den Berg-Toradia noch gesagt wird4), ist hier verloren gegangen.

Aber die Erde wurde bald überfüllt, denn der Himmelsherr ließ nicht zu, daß die Menschen starben. Wenn sie alt geworden waren, häuteten sie sich und waren dann wieder ganz verjüngt. Der Zustand wurde unhaltbar; Streitigkeiten waren an der Tagesordnung. Man raubte die Frauen der anderen, und niemand handelte recht. Da kam die Sintflut, vor der sich nur ein Menschenpaar zu retten wußte, da es den Warnungen Gehör geliehen und sich eine Prau gebaut hatte. Das Boot wurde durch das steigende Wasser höher und höher gehoben, bis es an die Wohnung von Pilogot mola, des Himmelsherrn, kam. Dieser setzte seinen Besuchern Garnelen vor; aber die wollten die Menschen nicht essen. Da gab er ihnen Bananen, und die aßen sie. Die Folge dieser Wahl ist bekannt: hätten sie die Garnelen

Kruyt, To Loinang, S. 505f.
 Kruyt, To Loinang, S. 479.

<sup>3)</sup> Alb. C. Kruyt, Balantaksche Studiën, Tijdschr. T. L. en Vk. LXXII, 1932, S. 331 u. 334.

<sup>4)</sup> Siehe oben S. 210.

gewählt, dann hätten sie ihre Fähigkeit, so wie diese Tiere ihre "Haut" abzuwerfen, behalten<sup>1</sup>). Auch diese Mythe enthält verschiedene Motive, die sonst getrennt vorkommen.

Über die Bewohner des Banggai-Archipels, die in vieler Hinsicht mit denen des Ostarmes von Celebes übereinstimmen, finden wir in den Aufsätzen von Kruyt die folgenden Bemerkungen, die sich auf unser Thema beziehen.

Erstens wird auch hier gesagt, daß die Erde (ein Berg Tokolong) nur sehr wenig (eine Beilstiellänge) von dem Himmel entfernt war<sup>2</sup>).

Zweitens sagt Kruyt, daß er hier Erzählungen über die ursprüngliche Unsterblichkeit der Menschen nicht angetroffen hat. Eine Überlieferung, die daran erinnert, ist die von Ebesemo. Dieser Mann wurde sehr alt und verjüngte sich dann dadurch, daß er sich häutete. Das tat er zweimal, aber als er es zum drittenmal tun mußte, war niemand mehr da, der für ihn gesorgt hätte, denn alle seine Verwandten waren gestorben. Da starb auch er3).

Über Nord-Celebes sind die Angaben viel knapper. Auch da lebt der Gedanke, daß man in alten Zeiten Verbindung mit dem Himmel hatte, aber diese hatte doch einen mehr zeitlichen Charakter. Man steigt zum Himmel hinauf in einem Tragstuhl4), der etwa an einer goldenen Kette hinaufgezogen wird<sup>5</sup>), oder man erreicht ihn mit Hilfe eines Vogels oder über einen In der Mythe von dem Manne, der eine Himmelsnymphe heiratete, indem er ihr die Kleider beim Baden wegnahm (Schwanenjungfrauenmotiv), wird erzählt, wie der Gatte, als seine Frau nach dem Himmel verschwunden war, mit seinem Kind an einem Rotang dorthin hinaufkletterte7).

Die einzige Mythe, die wir haben finden können, in der diese Verbindung von Himmel und Erde deutlich auf einen Paradieszustand hinweist, ist die der Minahasser, aufgezeichnet von Graafland<sup>8</sup>). Zuerst gab es eine Zeit, da hatten Himmel und Erde noch Frieden miteinander, und das Göttergeschlecht kam stets, die Erde zu besuchen, und verbreitete Segen ringsum! Es war ein Genuß ohnegleichen, hoch in die Luft zu klettern, das Leben da oben zu beobachten und die Kunde davon hinabzubringen. So dachte auch Warereh; er kletterte den Berg Lokon hinauf nach der Götterwohnung und sah da eine Menge Himmelsbewohner, vielmehr als jemand zählen konnte. Von Begierde getrieben und kühner geworden, fand er sich oft da oben ein; bis endlich die Götter, des Betrachtetwerdens schon lange müde, beschlossen, ihn für seine Dreistigkeit zu bestrafen;

8) N. Graafland, De Minahassa, I, 1898, S. 256-257.

<sup>1)</sup> Kruyt, Balantaksche Studiën, S. 333 u. 335ff.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Alb. C. Kruyt, Banggaische Studiën. Tijdschr. T. L. en Vk. LXXII, 1932,

S. 81. <sup>8</sup>) Alb. C. Kruyt, Ziekte en Dood bij de Banggaiers. Bijdr. T. L. en Vk.

LXXXIX, 1932, S. 141.

1) N. Adriani, Iets over de Letterkunde der Minahassers. Verz. Geschr. I, S. 130.

<sup>5)</sup> A. Bolsius, Une légende alfoure, Anthropos IV, 1909, S. 886f. Wilken, Bijdragen tot de kennis der Alfoersche taal in de Minahassa, 1866, S. IX. <sup>6</sup>) J. A. F. Schwarz, Tontemboansche Teksten (Übersetzung), 1907, S. 39

<sup>7)</sup> A. F. Spreeuwenberg, Een blik op de Minahassers. T.N.I., 1846, I, S. 25—26. Schmidtmüller, Bantiksche Sage. Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Ges. VI, 1852, S. 536—538. Eine Sangir-Variante, bei der u. a. die Rede ist vom Regenbogen als Verbindungsweg, bei N. Adriani, Bijdr. T. L. en Vk. XLIV, 1894,

sie schwuren ihm Rache und Tod. Warereh floh eiligst. Soviel sie auch suchten, sie konnten ihn nicht finden. Als Warereh seine Zeit für gekommen hielt, rächte er sich an den Göttern. Mit einem gewaltigen Schwert hackte er den Lokon in zwei Teile, nahm das obere Stück und setzte es in Tonsea nieder; das ist der Klabat. Das übriggebliebene Stück hackte er nochmals in zwei Teile und warf den oberen Teil ins Meer; das ist die Insel Manado tua vor Manado. So war die Treppe zum Himmel zerstört. Warereh empfing seinen Lohn nach Verdienst und Taten: die Menschen verabscheuten ihn stets; er, der Störenfried, ging einsam umher, einem jeden zu Spott und Verachtung. Aber wer konnte den Zorn der Götter, den Schmerz der Menschen ermessen! Den einen war der Weg zur Erde genommen, den anderen der Weg zum Himmel.

Von den stark vom Islam beeinflußten Buginesen sind uns nur wenige Mythen überliefert. Doch können wir auch hier Erinnerungen an die Paradiesmythen finden. So lebt in der Annahme, daß fast alle Fürstengeschlechter von Süd-Celebes ihren Ursprung im Himmel haben<sup>1</sup>), die Vorstellung von einem früheren Verkehr zwischen Menschen und Göttern fort. Das trifft auch bei den Schöpfungserzählungen zu. Bekannt ist, wie Bataraguru, in einem Bambus steckend, durch seinen Vater an dem Regenbogen entlang herabgelassen wird2). Nachdem die Erde gebildet ist, heiratet er u. a. We-Njilitimo, die Tochter der Unterwelt. Als er von ihr und vielen anderen Frauen Kinder bekommen hat, kehrt er mit seinen Frauen zum Himmel zurück. Die Verbindung bleibt jedoch noch geraume Zeit bestehen, und wiederholt wird in den Erzählungen von Zügen von der Erde zum Himmel gesprochen.

So wird von Matthes mitgeteilt, daß, als einst von einem Himmlischen und einer irdischen Frau ein Kind geboren worden war, der Vater zum Himmel ging, um von seiner Mutter eine Wiege für das Kind zu erbitten. Bei der Gelegenheit vernahm er von seiner Mutter, daß in sieben Tagen der Regenbogen hinaufgezogen werden sollte, so daß die Menschen dann nicht mehr, wie es bisher der Fall war, beständig zwischen Himmel und Erde hin- und hergehen könnten<sup>3</sup>). Der Grund dafür wird nicht

gemeldet.

Daß diese Zeit, in der die Götter auf Erden waren, eine glückliche Zeit war, geht aus den wiederholten Mitteilungen hervor, daß nach dem Fortbleiben der Götter für die Erdenbewohner eine unangenehme Zeitangebrochen wäre. Mit ihrem Verschwinden begann eine Zeit der Regierungslosigkeit. Es gab keinen Adat, keine Rechtsprechung und überall nur Betrug. Das dauerte sieben Geschlechter lang, bis in einem Gewitter aufs neue ein Himmlischer herniederkam, von dem das gegenwärtige Fürstengeschlecht abstammt4).

Auch auf Borneo findet man die verschiedenen Elemente der Paradiesmythe wieder, wenn auch die Angaben, über die wir verfügen, sehr knapp sind. Eine Schwierigkeit, die sich hier besonders ergibt, besteht darin, daß die Stammeseinteilung der Bewohner noch sehr unvollkommen be-

<sup>1)</sup> J. Tideman, De Toe Badjeng en de legende omtrent hun oorsprong. Bijdr. T. L. en Vk. LX, 1907, S. 491 (Fußnote 1). R. Kern, Boegineesche Scheppingsverhalen. Feestb. Batav. Gen. I, 1929, S. 296f.
2) B. F. Matthes en P. C. Wijnmalen, Boegineesche en Makassaarsche legenden, Bijdr. T. L. en Vk., 1885, 4. Ser. IX, S. 432f. Wilken, Verspr. Geschr., III,

S. 259. Kruyt, Animisme, S. 467—468.

Matthes-Wijnmalen, B. en M. legenden, S. 434.

Matthes-Wijnmalen, B. en M. legenden, S. 436, auch S. 434. Kern, B. Scheppingsverhalen S. 307. A. Bastian, Indonesien, IV, Borneo u. Celebes, 1889 S. 42.

kannt ist. Man schreibt noch allzuoft über die Dajak, worunter man die Bewohner des Innern Borneos versteht, als ob diese ein gleichartiges Ganzes bildeten. Die von mir befolgte Einteilung ergibt sich daraus, daß eine genauere Einteilung infolge der Knappheit und Undeutlichkeit des Materials nicht möglich ist.

Dajak von Südost-Borneo.

"Der Himmel war nach der dajakschen (wahrscheinlich Olo Ngadju. F.) Sage anfangs dicht über der Erde; er bestand aus einer eßbaren, öligen Substanz und diente den Menschen zur Nahrung. Aber der Anak Mahatara, Mahataras, des höchsten Gottes, Sohn, lehrte die Menschen Reis pflanzen, worüber Mahatara sich erzürnte und den Himmel weiter von der Erde fortrückte."1)

In dieser kurzen Auseinandersetzung im Anschluß an das Wort Himmel finden wir verschiedene Elemente wieder. Der Himmel lag dicht über der Erde, die Menschen beleidigten die Gottheit auf Veranlassung eines Dritten. Dieselbe Erzählung finden wir bei Grabowsky, der noch berichtet, daß die Menschen nicht nur Reis, sondern auch Eisen zu gebrauchen anfingen²).

Ein auf den Philippinen, auf Rote, in Polynesien und Melanesien wiederkehrendes Motiv, daß die Trennung von Himmel und Erde die Folge der Kraftanstrengung einer bestimmten Person ist, gewöhnlich eines Riesen oder Göttersohnes, finden wir hier wieder in der Mythe vom "Ursprung von Himmel und Erde". In alter Zeit wohnten die Menschen auf dem Kopf des Naga (große Schlange), welcher die Grundlage der Erde ist. Da kamen einmal acht Fremde dort zum Besuch. Man bewirtete sie mit Reis, doch sie wollten gar nicht essen. Sie sagten: "Wir werden nur essen, wenn ihr uns Keang- und Mahangstämme (zwei Holzarten) gebt." Da gaben Sangkarewang und Sangkarepang ihnen Keang- und Mahangstämme, und sofort aßen sie davon. Als die acht Tage und Nächte vergangen waren, reisten sie wieder ab. Sie sagten: "Wir reisen wieder ab, da liegen zwei Haufen, die Exkremente von dem, was wir gegessen haben. Stampft die beiden Haufen und macht aus dem zur rechten Seite des Weges den Himmel und aus dem zur linken die Erde." Darauf reisten sie ab. Dies geschah, und in acht Tagen war der Himmel fertig. Aber wer sollte nun den Himmel aufheben? Sie befahlen dem Kahing Ajus, es zu tun. Der begann dann auch zu heben, aber der Himmel war noch immer zu niedrig. Da sagte die Großmutter des Barurong: "Du mußt noch achtmal heben." Er hob noch achtmal. "O weh!" sagte die Großmutter des Barurong, "nun ist es zu hoch." "Ich kann ihn nicht wieder herunterlassen", sagte Kahing Ajus, "er muß nun so bleiben." Aus dem Rest von den Exkrementen wurden dann noch die Menschen geschaffen<sup>3</sup>).

Über den Ursprung der Sterblichkeit finden wir bei Schwaner mitgegeteilt, daß Ranjing Atalla auf die Erde herniederkam und da sieben aus Erde geformte Eier fand. Zwei von ihnen nahm er auf und sah in dem einen einen Mann, in dem anderen eine Frau, die beide tot zu sein schienen. Ranjing Atalla ging darauf zu dem Schöpfer, um von ihm Atem zu erbitten. Inzwischen kam jedoch Sangiang Angai, der Windgott, auf die Erde herab und blies dem Mann und der Frau den Atem ein, doch zugleich den Keim des Todes. Als Ranjing Atalla, der den Menschen die Unsterblichkeit hatte bringen wollen, zurückkam und sah, was geschehen war, kehrte er

<sup>1)</sup> A. Hardeland, Dajaksch-Deutsches Wörterbuch, 1859, S. 295, erste

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) F. Grabowsky, Die Theogonie der Dajaken auf Borneo. Intern. Archiv f. Ethnologie V, 1892, S. 118. Kruyt, Animisme, S. 493-494.

<sup>3</sup>) H. Sundermann, Dajaksche Fabeln und Erzählungen. Bijdr. T. L. en Vk LXVI, 1912, S. 171-172.

ärgerlich in den Himmel zurück und nahm nicht nur die Unsterblichkeit wieder mit, sondern entriß der Erde auch alle anderen göttlichen Gaben, wie ewige Jugend, allgemeines und ungestörtes Glück, Überfluß an Genuß ohne Arbeit, mit einem Wort, die ganze Seligkeit des Paradieses1).

Aus zwei großen Erdeiern, so erzählt eine andere Mythe, gingen ein Mann und eine Frau hervor, die einander heirateten und sieben Knaben und sieben Mädchen zeugten. Diese waren jedoch alle ohne Leben. Da bekam der Mann von Batu Djampa, dem Sohn von Hat-alla, ein supu d. i. ein verschlossenes Porzellantöpfehen, in dem er bei dem Naga, der Weltschlange, die Seelen für seine Kinder holen sollte. Bevor der Mann sich auf den Weg begab, gebot er seiner Frau aufs strengste, sich während seiner Abwesenheit sorgfältig hinter den Gardinen ihres Bettes verborgen zu halten. Es wurde ihr da jedoch viel zu warm, und sie wünschte sich durch ein Bad zu erfrischen. Doch beim Öffnen der Gardinen überfiel sie und die Kinder ein Windstoß, so daß diese anfingen zu leben und zu weinen. Dies ist die Ursache dafür, daß die Seelen der Menschen nur aus Wind bestehen und sterblich sind2).

Über die Dajak von West- und Nordwest-Borneo fanden wir folgende Angaben. Bei den Stämmen der Nordwestküste (Dusun-Dajak?) erzählt man, daß die Gottheit zwei Vögel schuf, die ihrerseits wieder das weitere Schöpfungswerk vollbrachten. Sie schufen Himmel und Erde. Als sie entdeckten, daß die Erde größer war als der Himmel, drückten sie sie

mit den Füßen zusammen und warfen sie zu Bergen auf<sup>3</sup>).

Zuerst war der Himmel so dicht über der Erde, daß man ihn mit der Hand berühren konnte. Er wurde durch die Tochter des ersten Menschen

hochgedrückt, die ihn dann auf einige Stützen setzte<sup>4</sup>).

'Long ago", so erzählt eine andere Mythe, "the sky was very low down, only a man's height from the ground. At that time there was a man whose wife was with child. This woman came down from the house and as the heat of the sun struck her on the stomach, she became ill, for the sky was very low. Then the man was very angry because his wife was ill, and he made seven blow-pipe arrows. Early the next morning he took his blow-pipe with him and went to the place where the sun rises and waited. Now at that time there were seven suns. When they rose, he shot six of them and left only one remaining; then he went home." Die Folge dieses Schießens war, daß der Himmel in die Höhe ging, "since when the man had shot the six suns, the remaining sun being frightened, run away up into the air and took the sky with it". Dies ging so plötzlich, daß Pwak, ein Vogel, der mit dem Mond verheiratet war, aber sich auf der Erde aufhielt, um seinen Kamm zu suchen, der dorthin gefallen war, nicht mehr zurück konnte<sup>5</sup>) (ein Motiv, das wir auch anderswo noch wiederfinden werden).

Schließlich finden wir von den Klemantan-Dajak das Folgende aufgezeichnet: "At one time, the sky was close to the earth, but one day Usai, a giant when working sago with a wooden mallet accidentally struck with his mallet against the sky; since which time the sky has been far up out of

the reach of man''6).

<sup>1)</sup> C. A. L. M. Schwaner, Beschrijving van het Stroomgebied van den Barito, I, 1853, S. 177. A. Bastian, Indonesien IV, Borneo und Celebes, 1889, S. 8.

2) C. Hupe, Korte verhandeling over de godsdienst, zeden, enz. der Dajakkers. T.N.I. VIII, 1846 (Teil III) S. 138ff.

3) Lord Bishop of Labuan (MacDougall), On the Wild Tribes of the North Coast of Borneo. Transact. of the Ethn. Soc. of London, II, 1863, S. 27. Varianten unten S. 232ff. <sup>4</sup>) Lord Bishop of Labuan, Wild Tribes, S. 27. <sup>5</sup>) I. H. N. Evans, Folkstories of the Tempassuk and Tuaran Districts. siehe unten S. 232ff.

Journ. Anthrop. Soc. of Great Britt. and Ireland, XLIII, 1913, S. 433.

6) Ch. Hose and W. MacDougall, The Pagan Tribes of Borneo II, S. 142.

Nur Evans macht Mitteilung über eine Verbindung von Himmel und Erde mittels des Regenbogens: Es ist schon lange her, da war der Regenbogen ein Pfad für die Menschen. "Those who lived up-country used the rainbow as a bridge when they wished to go down-country in search of wives. For though there were women up-country, the up-country men were very fond of the down-country women." Der Regenbogen ist eine Brücke, und man kann deutlich den Boden und das Geländer sehen<sup>1</sup>).

Von einer anderen Verbindung spricht die folgende Mythe, von der wir den Teil, der hier interessiert, zitieren: ". . . when mankind had nothing to eat but fruit and a species of fungus which grows round the roots of trees, a party of Ibans, among whom was a man named Si Jura went forth to the sea. They sailed on for a long time until they came where they heard the distant roar of a large whirlpool and to their amazement, saw before them a huge fruit tree rooted in the sky and thence hanging down, with its branches touching the waves. At the request of his companions Si Jura climbed among its boughs to collect the fruit, which was in abundance; when he got among the boughs, he was tempted to ascend the trunk and find how the tree grew in that position. On looking down he saw his companions making off with the boat loaded with fruit; there was nothing for him to do but to go on climbing. At length he reached the roots of the tree and found himself in the country of the Pleiades." Hier lernt er dann den Reis kennen und bringt die Kenntnis seinem Volk, als er später nahe bei seines Vaters Haus herabgelassen wird2).

Daß es früher soviel besser war als gegenwärtig, zeigt folgende Mythe: "One Dusun legend tells how when Kenharingan created men he made them all equal; there were no rich and no poor and every man was happy. Tawardakan (der Sohn des Schöpfer-Gottes Kenharingan und seiner Frau Munsumundok, der den Menschen unfreundlich gesinnt ist) however, who was of a jealous and discontented disposition, disliked seing mankind in this easy condition and brought it about that some men should become rich and others poor, which unfortunate state of affairs persists until the

present day3)."

Was das Entstehen der Sterblichkeit angeht, finden wir bei Evans das bekannte Häutungsmotiv berichtet. When Kenharingan had made everything, he said: "Who is able to cast off his skin? If anyone can do so, he shall not die." The snake alone heard and said: "I can." And for this reason till the present day the snake does not die unless killed by man. (The Dusuns did not hear or they would have thrown off their skins and there would have been no death)4).

Eine sehr abweichende Erzählung über den Ursprung des Todes finden wir bei Rutten<sup>5</sup>). Auf Erden wohnten sieben Brüder und eine Schwester. Die Männer gingen auf Reisen und ließen ihre Schwester auf einem Felsen am Flusse zurück. Als sie zurückkamen, war der Felsen zu großer Höhe emporgewachsen. Die Schwester Papusan sah man nirgends. Vielleicht,

<sup>1)</sup> I. H. N. Evans, Among primitive peoples in Borneo, 1922, S. 178—179. Evans, Folkstories. S. 424—425.
2) Sp. St. John, Forests of the Far East, I, S. 213, zitiert durch H. W. Furness, Folklore in Borneo, 1899, S. 20—21. Siehe auch M. R. Funke, Beiträge zur Kenntein der Lebenderingen von Borneo, Archive f. Anthrop. N. F. VI. 1919 Kenntnis der Inlandstämme von Borneo, Archiv f. Anthrop. N. F., XI, 1912,

<sup>3)</sup> Evans, Among primitive peoples, S. 152. I. H. N. Evans, Studies in Religion, Folklore and Custom in Br. N. Borneo and the Malay Peninsula, 1923,

<sup>4)</sup> Evans, Among primitive peoples, S. 176. Siehe auch Evans, Folkstories, S. 425 und 478, und Evans, Studies, S. 47.
5) O. Rutten, The Pagans of North Borneo, 1929, S. 249—250.

dachte man, sitzt sie oben auf dem Felsen, und man beschloß, diesen umzuhacken; das glückte mit einiger Mühe auch. Papusan und ihr Mann jedoch, denn sie hatte inzwischen auf dem Felsen geheiratet, fielen mit der Spitze des Felsens so weit entfernt nieder, daß die Brüder sie nicht fanden. Die Brüder suchten sie; und einmal träumte der jüngste Bruder, daß eine Schlange seine Schwester auffraß, und daß diese Schlange irgendwo in einer Höhle war. Er ging mit seinen Brüdern dorthin, und sie fanden die Schlange. Der Jüngste warnte nun, man müsse den Leib sehr vorsichtig aufschneiden. Die älteren Brüder waren aber ungeduldig, sie taten es in rauher Weise, und als das Tier wach wurde, mußten sie es totschlagen und fanden dann nichts mehr als einen Finger von Papusan und den Lendengürtel ihres Mannes. "Seht, was ihr nun getan habt, jetzt müssen wir alle sterben. Wäre es nicht so gekommen, dann wäre niemand von uns je gestorben."

Das einzige, was uns an die allgemein vorkommenden Erzählungen erinnert, ist dies, daß hier so wie anderswo von einer Schlange die Rede ist; ferner finden wir hier etwas wieder, was uns an die Operation denken läßt, die an der schwangeren Frau verrichtet wird, und schließlich ist in Polynesien eine Mythe von Maui bekannt, die verwandte Züge trägt<sup>1</sup>)<sup>2</sup>).

Über die Dajak von Ost-Borneo, oder besser die Kenja-Kajan-Bahaugruppe finden wir nur sehr knappe Angaben. Nieuwenhuis teilt eine Mythe mit, aus der hervorgeht, daß ehemals Himmel und Erde durch eine Leiter verbunden waren<sup>3</sup>), während sich aus einer Mitteilung von Hose und MacDougall ergibt, daß auch ein Baum, der im Himmel wurzelt und mit seinen Zweigen nach unten hängt, als Himmelstreppe bekannt war<sup>4</sup>). Schließlich können wir dann noch in der Angabe, daß die Tochter des ersten Menschen so lange Arme hatte, daß sie den Himmel berühren konnte<sup>5</sup>), einen Rest von der Anschauung sehen, daß früher der Himmel dichter über der Erde war und später durch jemand hochgedrückt wurde.

Bei Elshout finden wir dann noch die folgende Mythe über die Sterblichkeit des Menschen. Als Bungan (B. Malam ist ein weiblicher Geist, das höchste Wesen in der Kenja-Religion. F.) den Vorsatz faßte, den Menschen zu schaffen, wußte sie nicht, welche Form, Lebensdauer und andere Eigenschaften sie ihm verleihen sollte. Sie holte sich Rat bei einer kleinen Feldratte mit spitzem Rüssel, der djiwau, die in vielen Überlieferungen eine Rolle spielt. Ihre Absicht war zuerst, dem Menschen Wachstum und Lebensdauer der Banane zu verleihen. Aber die djiwau wollte davon nichts wissen: "Die Banane", sagte die djiwau, "trägt vielzuviel Früchte. Es wird zuviel Menschen geben; und wo sollen sie ihr Essen hernehmen?" Außerdem würde der Mensch dann sogleich nach der Geburt seiner Kinder sterben. Da schlug Bungan Malam vor, dem Menschen die Lebensdauer des Mondes zu geben. Aber dann würde der Mensch eigentlich nicht sterben; wenigstens würde der Tod nur sehr kurz sein. Das scheint man auch schwierig gefunden zu haben, denn die djiwau schlug vor, dem Menschen die Lebensdauer des Holzes zu geben. "Holz ist zu jeder Lebenszeit sterb-

1) J. White, The ancient History of the Maori, II, S. 70. G. Grey, Polynesian

Mythology and traditional History, 1855, S. 54.

2) Evans, Folkstories, S. 424, erzählt noch, daß Kenharingan die Hälfte der Menschen für ein bißchen Erde an den Pockengeist verkaufte, wenn er die durch ihn geschaffene Erde fester machen könnte. Deshalb holt der Pockengeist alle 40 Jahre die Hälfte der Menschen fort.

<sup>3)</sup> A. W. Nieuwenhuis, In Centraal Borneo, 1900, I, S. 142 (Kajan). 4) Hose-MacDougall, Pagan Tribes II, S. 5 (Kajan).

<sup>5)</sup> A. W. Nieuwenhuis, Quer durch Borneo, I, 1904, S. 131 (Kajan).

lich. Und ebenso wie der Mensch ist es schädlichen Einflüssen zugänglich und wächst grade in die Höhe." So geschah es1).

Philippinen. Die Angaben, über die man bei dem Studium der Mythologie der Philippinen verfügen kann, sind sehr knapp. Vieles ist auch durch die Jahrhunderte lange Christianisierung verschwunden.

In der Literatur finden wir einige Male berichtet, daß der Himmel ehemals dicht über der Erde hing. Das war für die Menschen sehr lästig. Im Vergleich zu den Mythen anderer Völker liegt der Nachdruck hier vor allem auf den Unbequemlichkeiten, die dieser Zustand mit sich brachte. Die Menschen konnten damals nicht aufrecht stehen, sie konnten nur schwer ihre Arbeit tun, konnten keinen Reis stampfen. Das Unangenehmste war aber die große Sonnenhitze. Die Menschen verkrochen sich tagsüber tief in der Erde, um der Hitze zu entfliehen. Die Scheidung erfolgte dadurch, daß eine alte Frau dem Himmel befahl, in die Höhe zu gehen, oder auch ihn mit dem Reisstampfer schlug<sup>2</sup>). Auch wird wohl gesagt, daß "der Mann im Himmel" zum Himmel sagte: "Komm herauf!", woraufhin er an die gegenwärtige Stelle kam³).

Eine sehr eigenartige Variante finden wir noch bei Beyer, wo man sich den Himmel als einen Kannibalen vorstellt. So erzählen die Ifugaos von Nord-Luzon, daß der Himmel "which was once very near the Earth World was raised to its present position. The cannibalistic and voracious appetite of Manaháut was causing the slow extermination of the human race, and the aid of the Gods was invoked. The Ifugaos have a number of powerful deities who always remain in a sitting posture, one of these suddenly rose up and with his head and shoulders thrust the sky region of Manahaut to a vast height above the earth, thereby preventing the exter-

mination of the people4).

Die einzige Mythe, die über eine "goldene Zeit" spricht, finden wir als eine stark mit biblischen Motiven durchsetzte Geschichte bei Benedict aufgezeichnet. Die ersten Menschen Tuglay und Mona waren reich, weil sie "die Götter sehen konnten". Eine Schlange gab jedoch dem Mann und seiner Frau eine Frucht und sagte: "Wenn ihr diese eßt, sollen euch die Augen geöffnet werden." Sie aßen davon, und das erzürnte den Gott. Danach konnten sie die Götter nicht mehr sehen<sup>5</sup>). Man kann sich fragen, ob wir es hier mit einem Stück umgebildeter ursprünglich philippinischer Mythe zu tun haben, oder ob hier die biblische Paradieserzählung einfach in philippinischer Fassung gegeben wird.

1) J. M. Elshout, De Geneeskunde der Kenja-Dajaks in Centraal-Borneo in verband met hunnen Godsdienst, 1923, S. 217.
2) L. W. Benedict, A Study of Bagobo Ceremonial, Magic and Myth. Annals N. York Acad. of Sci. XXV, 1917, S. 46, 67. L. W. Benedict, Bagobo Myths. Journal American Folklore XXVI, 1913, S. 16 f. H. O. Beyer, Origin Myths among the mountain Peoples of the Philippines. The Philipp. Journ. of Sci., Sect D., VIII,

<sup>3)</sup> Benedict, Bagobo Myths, S. 16.
4) Beyer, Origin Myths, S. 105. Über die Bevölkerung des Davaogebietes auf Mindanao finden wir die folgende recht dunkle Mythe aufgezeichnet: Ein Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, ein göttliches Wesen, LumabEt zog über das Meer nach Binaton: Wundermensch, ein göttliches Wesen, ei the sky opened and the people went through; but when near to the last the sky shut down and caught the bolo of next to the last man. The last one he caught and ate (Fay Cooper Cole: The wild Tribes of Davao District, Mindanao. Field Mus. of Nat. History. Publ. 170, Anthrop. Series XII, 1912—1918, No. 2, S. 126—127. 5) Benedict, Bagobo Myths, S. 16.

Im Anfang, so lautet die bataksche Geschichte, war der Abstand zwischen Menschen und Göttern sehr viel weniger groß als heutzutage. Zwischen beiden herrschte ein sehr lebhafter Verkehr, ja sogar ein gewisser gemeinsamer Umgang. Die Götter besuchten zu festgesetzten Zeiten regelmäßig die Erde und gestatteten bevorrechteten Bewohnern dieser Welt<sup>1</sup>) auch wohl einmal, in ihr Reich aufzusteigen oder herniederzukommen. Indessen, dieses goldene Zeitalter ist schon lange verflogen; heute sind die Wege, die zum Himmel führen, versperrt. Dadurch entstand von selbst ein Abstand zwischen den Göttern und den Menschen, der je nach dem Rang, der den Göttern zuerkannt wurde, größer wurde. Der Weg, der einstmals zum Himmel führte, lief über den Felsen Toras nanggai djati. Auf dessen Spitze wurzelte der himmlische Banjaanbaum, den man nur zu erklettern brauchte, um das Reich der Himmel erreichen zu können. Seitdem Malin Deman, Radja Urang mandopa, Aji di Sekola und ihre Freunde aus dem Himmel zurückkehrten, besteht der Toras nanggai djati jedoch nicht mehr. Als sie auf die Erde zurückgekommen waren, so erzählt die Sage, schlugen diese Helden ihn in Stücke, und alles, was übrig blieb, war nur noch der niedrige Hügel dieses Namens, den man im Sipirokschen antrifft2).

Der Felsen oder Berg, der bis zum Himmel führt, dadurch, daß man auf der Spitze einen Baum findet, der bis in den Himmel reicht, oder auch dadurch, daß man die Zweige oder die Wurzeln eines im Himmel wachsenden Baumes erreichen kann, kommt in zahlreichen anderen Mitteilungen vor<sup>3</sup>). Eine andere Verbindung wird von Voorhoeve mitgeteilt. Da fügt jemand eine Anzahl ausgehöhlter Baumstämme zu einem ungeheuren Blasrohr zusammen und schießt damit einen großen Pfeil ab auf den himmlischen Waringinbaum. Den folgenden Pfeil schieß er in den ersten, und so fort, bis eine ganze Kette entsteht, an der er hinaufklettert4).

Ferner haben die hier vorkommenden Schwanenjungfrauengeschichten das bekannte Motiv von dem Kleidungsstück, durch das es nur der Himmels-

jungfrau möglich ist, zum Himmel hinaufzusteigen<sup>5</sup>).

Nur Warneck spricht von einer Zeit, in der Himmel und Erde dichter beieinander waren: Früher war der Himmel näher bei der Erde, menschlicher Mutwille zerstörte den Weg in die Oberwelt, die Erde roch den Göttern übel, und der Verkehr der beiden Welten hörte durch Schuld der pietätlosen Menschen fast ganz auf. Seitdem haben die Götter wenig Interesse mehr an den Menschen, und die Erdbewohner wenden sich an die Götter nur, wenn die Not zwingt<sup>6</sup>).

Das eigentliche Paradiesmotiv von dem Bestehen einer glücklichen Zeit, da Götter und Menschen noch miteinander verkehrten, klingt in dieser letzten Mythe schwach an, ebenso wie in den oben angeführten (von Pleyte mitgeteilten). Von einer Zeit, in der der Tod auf Erden unbe-

kannt war, konnte ich keine Nachricht finden.

<sup>1)</sup> W. Ködding, Die batakschen Götter und ihr Verhältnis zum Brahmanismus. Allgem. Missionszeitschr. XII, 1885, S. 404, spricht über "bevorzugte Menschen, Helden und Priester".

2) C. M. Pleyte, Bataksche Vertellingen, 1894 S. 14—15.

<sup>3)</sup> Ködding, Die batakschen Götter, S. 404 (nur der Felsen). G. K. Niemann, Mededelingen omtrent de Letterkunde der Bataks. Bijdr.T.L. en Vk. 3. Serie, I, 1866, S. 261 (Wurzeln des Baumes), S. 281ff. (Felsen und Zweige des Baumes). G. K. Niemann, Bijdrage tot de Kennis van den Godsdienst der Bataks. T.N.I. 1870, 3. Serie, IV, S. 299 (nur der Baum). P. Voorhoeve, Overzicht van de Volksverhalen der Bataks, 1927, S. 24 (Wurzeln und Berg), S. 130, 136 (Felsen und Wurzeln).

4) Voorhoeve, Overzicht, S. 51.

5) Ebenda, Overzicht S. 133—137. J. Warneck, Studien über die Literatur der Toba-Batak. Mitt. des Semin. f. Orient. Sprachen, Berlin 1899, S. 129. Nie-

mann, Mededelingen, S. 281.

<sup>c)</sup> J. Warneck, Die Religion der Batak, 1909, S. 5. Ders., Studien, S. 131.

In früherer Zeit, so erzählt man auf Nias, als die Erde nahe am Himmel war, so nahe, daß er bis an die Dachfirste<sup>1</sup>) herunterreichte, war es Brauch, daß die Menschen dort Reis schnitten, und dies taten sie mit einem alang-alang-Blatt. Da geschah es einst, daß eine Frau mit einem Messer in den Himmel hinaufging und dort eine solche Verwüstung anstellte, daß es Sirao mißfiel. Deshalb zog er den Himmel wieder herauf, um das padi-Schneiden weiterhin unmöglich zu machen. Von Zeit zu Zeit tut er das noch. Das kann man dann hören; denn der Donner ist das Geräusch des Hinaufziehens<sup>2</sup>).

Eine Variante berichtet, daß man früher mit alang-alang-Blättern das Fett vom Himmel schabte. Eine Frau verdarb alles, als sie, erbost über den Auftrag ihres Mannes, Fett holen zu gehen, mit einem Beil in den Him-

mel hackte<sup>3</sup>).

Die Bewohner von Nias sind, wie so viele Völker Indonesiens, Abkömmlinge einiger aus dem Himmel herabgestiegener Wesen. So ließ der Himmelsgott, wie Rosenberg mitteilt, vier seiner Söhne mit ihren Frauen auf die Erde herab. Nachdem sie eine zahlreiche Nachkommenschaft gezeugt hatten, wurden sie mit ihren Frauen wieder in den Himmel hinaufgenommen, ohne jemals Krankheit oder Tod gekannt zu haben. Doch ihre Kinder und Kindeskinder ließen sich schlechte Handlungen zuschulden kommen. Deshalb hielt der Himmelsgott sie nicht für würdig, lebendigen Leibes in den Himmel zu gehen. Er setzte sie deshalb der Krankheit und dem Tode aus, um sie einer Art Läuterung zu unterziehen, wodurch sie aufs neue würdig wurden, bei ihren Vorvätern versammelt zu werden4).

Es scheint mir, daß Rosenberg es nicht verstanden hat, die niassische Mythe von seiner eigenen Auffassung und Ansicht freizuhalten. Deshalb ist es wohl sehr zu bedauern, daß der Artikel Sundermanns, in dem er nach seiner Angabe eine niassische Paradiesgeschichte widergibt, an der von ihm

angegebenen Stelle nicht zu finden ist<sup>5</sup>).

Das Entstehen des Todes wird auf Nias ebenso wie anderswo aus einer falschen Wahl, die begangen wurde, erklärt. Als die Erde geschaffen war, wurde Lamonia auf die Erde herabgelassen, um sie einzuweihen. Zu diesem Zweck durfte er einen Monat lang nichts essen. Dies hielt er nicht aus, und er kletterte wieder in den Himmel hinauf. Dann wurde Si uto gaè geschiekt. Auch dieser führte das Fasten nicht durch und aß von den vielen Speisen, die ihm mitgeggeben waren, die Banane. Hätte er uro (Flußkrabbe oder Garnele?) gegessen, dann würden die Menschen ebenso wie dieses Tier "sich gehäutet" haben und ewig leben geblieben sein<sup>6</sup>). In einer Variante ist es Lamonia selbst, welcher die Banane wählte und den uro wegwarf. Die Schlangen fraßen den weggeworfenen uro und starben darum nicht<sup>7</sup>).

2) Schroeder, Nias, I, S. 506.
3) Kruyt, Animisme S. 494. Kruyt spricht hier auch von einer Leiter, auf der die Priester in den Himmel kletterten.

Er verweist hier auf Jahrgang 1884 derselben Zeitschrift. Da ist jedoch

nichts zu finden.

6) H. Sundermann, Die Insel Nias und die Mission daselbst. Allg. Missionsz.

XI, 1884, S. 451.

7) L. W. H. A. Chatelin, Godsdienst en Bijgeloof der Niassers. Tijdschr.T.L.

7) L. W. H. A. Chatelin, Godsdienst en Bijgeloof der Niassers. Tijdschr.T.L. en Vk. XXVI, 1881, S. 114. Siehe auch: Schroeder, Nias I, S. 510, 511. Eine Parallele für Melanesien, wo erzählt wird, daß eine Frau, als ihr Enkelkind sie nicht erkannte, ihre alte Haut wieder anzog und die neue wegwarf: "Snake, monitor,

<sup>1)</sup> E. E. W. G. Schroeder, Nias, 1917, I, S. 503.

<sup>4)</sup> H. v. Rosenberg, De afstamming der bewoners van Nias. Tijdschr.T.L. en Vk. N.S. II, 1856, S. 317. Siehe auch J. F. Nieuwenhuizen und H. v. Rosenberg: Verslag omtrent het eiland Nias en deszelfs Bewoners, Verh. Konk. Batav. Gen. XXX, 1863, S. 108—109.

5) H. Sundermann, Niassische Traditionen u. Gleichnisse.

Das Ausland,

1887. En verweigt hier auf Labrague 1884 desselben Zeitschrift.

Auch auf Nias finden wir also alle Elemente vor: Früher bestand eine Verbindung zwischen Himmel und Erde, der Mensch konnte sich ernähren, ohne arbeiten zu müssen, und der Tod ist als etwas anzusehen, was dem Menschen eigentlich nicht zugedacht war, oder die Unsterblichkeit ging durch das Betragen der Menschen selber verloren.

Für die Mentaweier finden wir bei Kruyt<sup>1</sup>) und Loeb<sup>2</sup>) Angaben. Vor allem die folgende Mythe über eine lang verflossene goldene Zeit: "In den Zeiten des ersten Bestehens der Menschen hatten sie es viel bequemer als jetzt. Der Sagobaum brauchte nicht geschält und gespalten zu werden, um das Mark herauszuklopfen und daraus Sagomehl auszuwaschen. In jener Zeit ließ man den Baum einfach stehen, an seinem Fuße machte man ein Loch, und dann lief das Mehl rein und gebrauchsfertig heraus. Beim folgenden Mal machte man ein Loch etwas oberhalb des vorigen. Das ging so weiter, bis der Mensch schließlich hinaufklettern mußte, um ein Loch zu machen. Da geschah es einst, daß der Mensch vom Baume fiel, und aus Furcht, daß dies wieder einmal vorkommen könnte, hackte er den Baum um; aber seitdem gab der Baum sein Mehl nicht mehr ab." Eine Variante gibt als Grund für das Umhacken an, daß das Mehl dem Menschen zu langsam herausfloß.

"Auch die Körbe, o'ore, brauchte man zu jener Zeit nicht auf dem Rücken zu tragen, sondern wenn sie gefüllt waren, bewegten sie sich von selbst nach Hause. Das ging jedoch recht langsam. Da geschah es eines Tages, daß Regen drohte, und in der Hoffnung, noch vor dem Losbrechen der Schauer zu Hause zu sein, packte der Mensch den Korb auf und lief damit los; aber damit hatte dieser auch die Fähigkeit verloren, sich selbst

fortzubewegen, und mußte der Mensch ihn hinfort selber tragen.

Das Zuckerrohr wuchs früher sehr hoch und fiel niemals um. ein ängstlicher Mensch fürchtete doch, daß dies geschehen würde, und darum setzte er einen Stock als Stütze dazu, aber von dieser Zeit ab mußte das immer getan werden (? F.). Hühner brauchte man damals nicht zu züchten, denn die ngorut, eine große Holztaube mit grünen Flügeln, diente den Menschen als Huhn. Man brauchte die Vögel nur zu rufen, so kamen sie aus dem Wald herbeigeflogen. Man konnte dann einen von ihnen nehmen. Aber ein Mensch litt an Frambösie, und da geschah es, daß eine der Tauben in eine der Wunden pickte. Der Mann gab dem Vogel einen Schlag, aber dadurch flogen die Vögel erschreckt fort und wurden so scheu, daß sie nicht mehr kamen, wenn die Menschen sie riefen. Da waren die Menschen wohl gezwungen, sich Hühner zu halten"3).

Bei Loeb finden wir eine Mythe von einem Jüngling, der regelmäßig die Himmelsbewohner von der Erde aus besuchte, weil er den Weg zum Himmel kannte. Was für ein Weg dies war, ist nicht deutlich. Beim erstenmal jedoch, als er zum Himmel ging, geschah das so: Er kletterte mit Hilfe einer Schlingpflanze in einen hohen Baum, und schnitt, oben angekommen, diese Schlingpflanze durch, so daß er nicht mehr zurück konnte und seine Familie ihn auch nicht mehr erreichen konnte. Er blieb einige Tage dort oben und sang unter anderem ein Lied: "Wind, Südwind, nimm mich auf. Dann werde ich mit dem Wind in den Himmel gehen." Nach einigen Tagen sahen die Himmelsbewohner ihn. They let down a rope, on the end of which was a large basket full of bananas. The youth caught the basket. The skydwellers said: "Do not take (the bananas), but get inside of the

3) Kruyt, Mentawaiers, S. 151—152.

lizard, crab, lobster, a part of her skin they ate. They strip their old skins, live forever, we enough die." R. F. Fortune, Sorcerers of Dobu, 1932, S. 186.

1) Alb. C. Kruyt, De Mentawaiers. Tijdschr.T.L. en Vk. LXII, 1923.
2) E. Loeb, Mentawei Myths. Bijdr.T.L. en Vk. LXXXV, 1929.

basket." "I cannot get in", replied the youth. "I am afraid, that it might break." "If you are afraid", said the skydwellers, "We will place a large stone in the basket, to show you that it is strong". When then the boy saw that the basket did not break, he became confident and got inside himself". Er wird dann hinaufgezogen und schließt Freundschaft mit den Himmels-

Diese Mythe gibt uns also eine Kombination von einer Schlingpflanze, einem Baum und einem Korb an einem Tau als Weg zum Himmel an, und damit sehr eigenartig verbunden finden wir das Motiv, das wir sonst im Zusammenhang mit dem Entstehen der Sterblichkeit der Menschen finden, nämlich die Bananen und den Stein, die nacheinander in den Korb gelegt

werden<sup>2</sup>).

Eine Mythe mit diesem letzteren Thema lautet hier wie folgt: Die Himmelsgeister hatten die Menschen gelehrt, wie sie Banane (bago) und ubi (laikit) pflanzen sollten. Sie hatten dabei folgende Anweisung gegeben: "Wenn ihr ubi eßt, müßt ihr Garnelen (tu'tu') als Zuspeise nehmen, Bananen müßt ihr mit Hühnerfleisch essen. Wenn beide Gewächse eßbare Knollen und Früchte bekommen haben, müßt ihr zuerst von dem ubi essen, und danach erst die Bananen; tut ihr es umgekehrt, dann müßt ihr sterben". Den Menschen fielen aber zuerst die goldgelben Früchte der Bananen auf, während sie nichts von den im Boden verborgenen Knollen der ubi sahen. Sie griffen also nach den Bananen und aßen davon. Darum ist das Leben des Menschen dem der Banane und des Huhnes gleich geworden: Wenn der Bananenbaum Frucht getragen hat und einige Triebe neben dem Mutterstamm hat aufschießen lassen, stirbt er; auch das Huhn ist sterblich. So auch der Mensch. Wenn er Kinder gezeugt hat, stirbt er. Hätte man zuerst ubi und Garnelen gegessen, dann wäre der Mensch nicht gestorben, sondern sein Leben wäre wie das der ubi gewesen; deren Ranken kriechen über den Boden hin, überall Wurzeln treibend und neue Knollen ansetzend; er würde dann leben wie die Garnele, die jedesmal ihre alte Haut abstreift und in einem neuen Kleid wieder ein junges Leben beginnt; der Mensch hätte sich jedesmal, wenn er alt geworden wäre, wieder verjüngt3).

Die kleinen Sundainseln: Auch von diesen Inseln sind die Angaben knapp. Nur von Timor, Rote und Flores kennen wir eine ausführliche Mythe, während von Sumba und Savu einige geringe Andeutungen

zu finden sind.

Usif Neno, der Himmelsherr der Timoresen, hatte die Erde geschaffen, oder vielmehr durch zwei Vögel, denen er Erde mitgegeben hatte, formen lassen. Er sandte dann einen Mann und einen Hund hinab, die das Werk besichtigen sollten, und erhielt den Bescheid, daß die Erde gut fertig und gut hart war. Usif Neno gab dem Manne nun den Auftrag, an der Seite, wo die Sonne aufgeht (Timor, der Osten), eine Leiter aufzustellen, wonach dieser mit Frau und Kind und Tieren (alles Paare) hinabgehen mußte. Auch sandte Usif Neno andere, die die Erde über das Meer erreichten.

Es war sehr angenehm hier auf Erden, denn die Menschen brauchten nicht zu arbeiten. Selbst das Hackmesser und das scharfe Beil konnten

<sup>1)</sup> Loeb, Mentawei Myths S. 72-74. Bei Kruyt (Mentaweiers, S. 155) finden wir die Mitteilung, daß drei Mondjungfrauen bei einem schweren Regen auf den Regenstrahlen zur Erde herabsteigen, um Blumen zu pflücken.

2) Siehe z. B. die Erzählung der Poso-Todjo-Toradja, wo zuerst ein Stein und dann ein Büschel Bananen an einem Strick aus dem Himmel herabgelassen

werden, s. oben S. 207.

3) Kruyt, Mentawaiers S. 148—149. Siehe auch "Die Untersuchungen der Missionare Lett und Kramer auf den Mentawei-Inseln vom 15.—26. Juni 1901", Berichte der Rh. Miss.-Ges. 1901, S. 340.

aufgehoben werden, denn die Bäume fielen von selber um, während die Gärten ohne Arbeit entstanden. Die Baumwolle brauchte man nur zu pflücken und aufzubewahren, wonach sie von selbst zuerst Garn und danach

kain1) wurde. Ein Maiskolben war genug für die ganze Familie.

Diese Herrlichkeit fand nun ein Ende dadurch, daß die Frau des ersten Mannes ihr Kind allein ließ. Der Grund, weswegen das geschah, ist für diese Art Mythen auch typisch. Das Kind wurde nämlich von seiner Mutter ausgesandt, um den Vater zu fragen, wieviel Menschen jetzt wohl arbeiteten. Der Vater sagte: "Neun", aber das Kind vergaß es. Auf eine wiederholte Anfrage hin wurde der Vater böse, aber er gab doch wieder Antwort. Wieder vergaß das Kind sie und nun wagte es sich nicht mehr zurück. Die Mutter ging daraufhin selbst und ließ das Kind das Haus bewachen. Als sie gegangen war, nahm das Kind, das durch die große Reise Hunger bekommen hatte, ein Körbchen voll Mais und kochte ihn in dem priok. Dies war völlig falsch, denn ein Kolben genügte ja schon für eine ganze Familie. Der Kochtopf barst, und der Mais stürzte auf den Boden, während er zu dem Kinde sagte: "Hättest du nur einen Kolben genommen, so wäre das genug gewesen; weil du dies nun nicht genügend fandest, muß man fortan viel kochen, um genug zu haben. Darum wird man das Holz der Gärten fällen und die kains selbst weben müssen, und es wird alles nicht so bequem gehen, wie es früher ging2)."

Die folgende Erzählung, die von dem allgemeinen Typ abweicht, und bei der diese Abweichung vielleicht dem Missionseinfluß zugeschrieben werden muß, spricht von dem Ursprung des Todes. Usif Neno hatte zwei Menschen geschaffen und ließ sie zwischen Mond und Sternen wählen. Derjenige, der die letzteren wählte, starb und verschwand; derjenige, der den ersteren wählte, starb, lebte aber wieder auf. Usif Neno sagte zu ihm: "Gehe auf die Erde, aber über einige Zeit rufe ich dich zurück." Von diesem Manne stammen die Menschen ab<sup>3</sup>).

Die einzigen uns bekannten Paradiesmythen von Flores stammen aus dem mittleren Teil der Insel. Auch hier haben Erde und Himmel ehemals dicht beieinander gelegen und waren miteinander verbunden. berichtet Arndt von einem Menhir, Tuke Lizu4), d. h. Himmelsstütze genannt, der aufgerichtet wurde, um den Himmel zu stützen, sonst wäre dieser auf die Erde niedergestürzt; der Himmel hing damals noch dicht über der Erde. Dieser Menhir steht jetzt in Vogo. "Der Stein ist früher viel höher gewesen. Als der Himmel sich infolge der Schlechtigkeit der Menschen von der Erde entfernte, sank der Menhir tiefer in der Erde ein."

Hier folgen dann einige Mythen, die alle wieder ein oder mehrere Motive, die zu den Paradiesmythen gehören, enthalten. Wir finden sie alle aufgezeichnet in dem so wichtigen Werk von v. Suchtelen über

Endeh.

Dicht bei dem Kampong Boa Rodo, der Ort heißt Fatah Lekeh, stand die Liane, die damals die Erde mit dem Himmel verband. Die Menschen hatten gemerkt, daß sie auf Erden wohl sterben, im Himmel aber nicht; Kranke genasen dort sogleich; und viele kletterten an der Liane hinauf.

<sup>1)</sup> Gewebtes Tuch, als Kleidungsstück gebraucht. <sup>2</sup>) F. H. van de Wetering, Uit het binnenland van Timor, V, Timorbode, Jahrg. V, 1921, Nr. 59, S. 181—182.

Alb. C. Kruyt, De Timoreezen. Bijdr. T. L. en Vk. LXXIX, 1923, S. 417. P. Arndt, Die Megalithen-Kultur der Nad'a (Flores) Anthropos. XXVII, 1923, S. 40, 57, 62.

Das verdroß die Behexten, ata polo<sup>1</sup>), sehr, und sie machten sich ans Werk, die Liane zu fällen. Sie schlugen sieben Tage lang, da war die Liane durchgeschlagen. Der Himmel hob sich danach zu der gegenwärtigen

Höhe2).

Eine andere Mythe beginnt wie so viele indonesische Schöpfungsmythen mit der Mitteilung, daß es am Anfang fast nichts als Wasser gab. Der einzige Berg, der Keli Ndota, der darüber hinausragte, wurde von dem Riesen Rabu ria bewohnt, der so gewaltig groß war, daß er, obwohl er mit seinen Füßen im Meere stand, mit seinem Haupt immer wieder gegen den Himmel stieß, und zwar deshalb, weil der Himmel, liru, damals durch eine Lianenpflanze, komba lékeh, mit dem Keli Ndota, verbunden war. Dies verdroß Rabu ria zuletzt sehr, und er hackte die Liane durch, worauf der Himmel in die Höhe ging<sup>3</sup>).

Eine Variante erzählt, daß die Frauen viel Last von der niedrigen Lage des Himmels hatten, denn sie stießen beim Reisstampfen jedesmal gegen den Himmel, "und als obendrein die Schweine aus dem Himmel — ihr wißt wohl, die weißen, nicht die gewöhnlichen schwarzen — über den komba lékeh herabkamen, um sich an den Gartengewächsen der Menschen gütlich zu tun, da nahm Pédja Lako einen parang<sup>4</sup>) und schlug den komba lékeh durch, worauf der Himmel bis zur gegenwärtigen Höhe stieg<sup>5</sup>)". Eigenartig ist, daß man sich hier, wie auf den Philippinen, diese Verbindung zwischen Himmel und Erde als einen unangenehmen Zustand vorstellt.

Zum Schluß noch diese Mythe: Nur ein Mann und eine Frau überlebten die Sintflut. Sie wurden die Stammeltern der Menschheit. Als die Frau zum achten Male niederkam, gebar sie zwei suwanggies Das wußte sie jedoch nicht. Diese suwanggies verbargen sich in Höhlen und Löchern und fraßen des Abends die Seelen ihrer Brüder und Schwestern, die dadurch starben. Tuhan Allah hatte das gesehen und rief mit lauter Stimme: "Tötet die beiden suwanggies denn sie fressen eure guten Geschwister auf." Jedoch auch die suwanggies hörten die Warnung und sagten zueinander: "Das ist die Schuld des Mondes, der viel zu dicht bei uns steht und unsere Schlupfwinkel beleuchtet"; und sie nahmen einen parang und schlugen die Liane durch, wodurch der Himmel sogleich zu seiner gegenwärtigen Höhe aufstieg, und die Nächte dunkel wurden. Seitdem üben die suwanggies noch immer ihr düsteres Handwerk aus<sup>6</sup>). Die Stelle, wo die Liane stand, wird jetzt in dem Kampong Daweh gezeigt.

Von Ostflores (Sika) ist uns dann noch eine Paradiesmythe überliefert, die jedoch so viele biblische Motive aufweist, daß eine ausführliche Widergabe mir nicht notwendig erscheint.<sup>7</sup>). Das Übertreten des Gebotes, einen bestimmten Baum nicht zu berühren, bringt hier Arbeit, Scham und Tod. Es bleibt natürlich noch immer die Möglichkeit, daß eine bestehende

Mythe nach biblischem Muster umgeformt wurde.

Die Alten erzählen, so teilt Jonker über Rote (vulg. Rotti) mit, daß in früheren Zeiten der Himmel sehr tief (über der Erde) hing, nicht wie gegenwärtig, wo er so hoch ist, daß man ihn nicht erreichen kann, und wenn man auch tausend Bäume aneinander reihte. Zu der Zeit gingen die Men-

<sup>1)</sup> Eine Art Werwolf; Menschen, deren Seele für eine Zeitlang in eine Katze oder in einen Hund fahren kann.

oder in einen Hund lanren kann.

2) B. C. C. M. v. Suchtelen, Endeh. (Flores). Meded. Encycl. Bureau, Lieferung XXVI, 1921, S. 159.

<sup>3)</sup> v. Suchtelen, Endeh, S. 161.

<sup>&#</sup>x27;é) Hackmesser.
5) v. Suchtelen, Endeh, S. 158.
7) J. Sevink, Oude Volkszangen van Midden Flores, Studiën XCVI, 1920,
S. 381ff.

schen noch hin und wieder von der Erde zum Himmel und vom Himmel zur Erde, so daß, wenn es unten (auf der Erde) kein Feuer gab, man es oben (im Himmel) holte, und daß, wenn oben kein Feuer war, die Leute,

die den Himmel bewohnten, es unten suchten<sup>1</sup>).

Eine Variante spricht von einem Abstand von drei Klaftern zwischen Himmel und Erde und von der Tatsache, daß die Stampferinnen davon behelligt wurden, daß ihre Stampfer gegen den Himmel stießen<sup>2</sup>). In beiden Fällen ist von einem Riesen die Rede, der entweder mit seinem Kopf den Himmel in die Höhe schob<sup>3</sup>) oder zu dem Himmel sagte: "Schieb dich etwas höher hinauf, du Himmel, damit ich einmal aufrecht gehen kann." Der Himmel war erzürnt und schob sich so hoch, daß selbst die Vögel ihn nicht mehr erreichen können<sup>4</sup>).

Kruyt<sup>5</sup>) und v. d. Wetering<sup>6</sup>) teilen mit, daß früher Erde und Himmel durch eine Treppe verbunden waren, die in Inggufufuk stand, und über die der Verkehr zwischen Himmel und Erde vor sich ging. Diese Verbindung wurde ganz plötzlich dadurch zerstört, daß die Treppe durch den Holzwurm weggenagt wurde, oder auch dadurch, daß der Himmel sich zurückzog?).

Schon aus der obigen, von Jonker mitgeteilten Mythe geht hervor, daß man es früher besser hatte als jetzt. Aus anderen, an die Timoresen-Legenden erinnernden Erzählungen ergibt sich dasselbe. Früher hatte man an einem Reiskorn genug, um einen ganzen Topf voll Reis zu bekommen. Auch hier vergeudeten Kinder den Reis dadurch, daß sie eine Handvoll in den Topf taten. Der Topf barst und der Strom von Reis erzählte von ihrer Verschwendung. Die Mutter wurde böse und schlug die Kinder, die sich in Affen verwandelten. Seitdem hat der Reis seine Wunderkraft verloren8).

Eine Variante gibt eine derartige Übertretung der Adat als Anlaß

dafür an, daß der Tod auf Rote seinen Einzug hielt<sup>9</sup>).

Schließlich finden wir noch zwei Mythen über die Entstehung von Krankheit und Tod, welche an Deutlichkeit wohl zu wünschen übrig lassen.

In der alten Zeit, sagen die Ba'anesen, starben die Menschen nur an Tanggok und Losek, d. h. an Pocken und noch einer anderen Art Krankheit. Alle anderen Krankheiten, an denen man stirbt, kannten sie nicht. Die Ursache aller gegenwärtigen Krankheiten wird durch folgende Geschichte erzählt: Früher lebten zwei Menschen, Lena und Mone. Lena heiratete die Tochter des Mondes (Bulan), Mani genannt, und Mone Sau. die Tochter der Sonne (Ledo). Nachdem Sonne und Mond die gebräuchliche Brautgabe verlangt hatten, machten sie die Gegengeschenke fertig, nämlich Reis, Bohnen, Gurken, kurz alles das, was im Ba'anesischen Fule Uluk und Fule Tali heißt. Diese Gegengaben wurden nun unter der Obhut von vier Frauen in zwei Felshöhlen bewahrt. Die Frauen bekamen jedoch Hunger und machten sich auf, Essen zu suchen. Kaum allein gelassen. verließen Fule Uluk und Fule Tali, jetzt als zwei Personen gedacht, ihre Höhle und fanden dann auf merkwürdige Weise ihr Ende. Sonne und Mond waren über diesen Verlauf erzürnt, und seitdem sterben die Menschen und gibt es Mühen, Verdruß und Weh<sup>10</sup>).

<sup>2</sup>) J. C. G. Jonker, Rottineesche Teksten. 1911, S. 82.

<sup>1)</sup> J. C. G. Jonker, Rottineesche Verhalen. Bijdr. T. L. en Vk., 1905, LVIII, S. 426.

<sup>Jonker, Teksten, S. 82.
Jonker, R. Verhalen, S. 426.
Alb. C. Kruyt, De Roteneezen. Tijdschr. T. L. en Vk. LX, 1921, S. 323ff.
F. A. van de Wetering, De afkomst der Roteneezen van het eiland Rote</sup> M.N.Z.G. LXVI, 1922, S. 313ff.

<sup>7)</sup> Jonker, R. Verhalen, S. 426. Kruyt, Roteneezen, S. 323. 8) Kruyt, Roteneezen, S. 323. 9) v. d. Wetering, De af <sup>8)</sup> Kruyt, Roteneezen, S. 323. <sup>9)</sup> v. d. Wetering, De afkomst, S. 315. <sup>10)</sup> van de Wetering, De afkomst. S. 316—317.

Die andere Mythe lautet so: Es waren in alter Zeit ein Vater und ein Sohn. Einst, als das Kind krank war, sagte es zu seinem Vater, falls es sterben werde, dürfe der Vater keinen Reis für es streuen, denn sonst werde es tot bleiben (d. h. nicht in ein anderes Dasein übergehen, dadinasafafali). Der Vater tat es doch, so daß der Sohn starb, ohne zurückzukehren. Ursprünglich verwandelte sich jeder Mensch nach seinem Tode in eine Raupe mit schwarzem Kopf, später in ein Schaf usw. 1).

Die Bewohner von Savu erzählen, daß Himmel und Erde ursprünglich dicht beieinander waren, so daß das Herabsteigen nicht schwer war. Zwei Söhne der ersten Menschen haben dann mit Stöcken den Himmel in die Höhe gedrückt<sup>2</sup>).

Die Sumbanesen kennen eiserne Leitern als Verbindung zwischen Himmel und Erde<sup>3</sup>), während in einer Schöpfungsgeschichte von einem Berg Mitteilung gemacht wird, woraus geschlossen werden kann, daß dort eine Verbindung mit dem Himmel bestand<sup>4</sup>).

Die Angaben über die östlichen Inseln von Indonesien (nördliche und südliche Molukken, Südwest- und Südostinseln, die Papua-Inseln) sind besonders knapp. Eine Verbindung zwischen Himmel und Erde, teils von kurzer, teils von langer Dauer, hat nach den

Mythen auf vielen Inseln bestanden<sup>5</sup>).

Die Verbindung wird auch hier durch Streit unterbrochen. So erzählen die Bewohner der Luang-Sermata-Gruppe eine Mythe, in der berichtet wird, daß der verbindende Rotang, über den hin Erd- und Himmelsbewohner miteinander verkehrten, durch den Himmelsberrn Upulero im Zorn darüber, daß sein Schwiegersohn von irdischer Herkunft gegen sein Verbot die Erde besuchte, durchgeschnitten wurde. Hierauf wurde die Erdenbevölkerung, so erzählt eine andere Mythe, übermütig und reizte ihre Blutsverwandten im Himmel auf allerlei Weise. Da kam Upulero herab und verwüstete das Land so gründlich, daß nur noch ein paar Inseln übrig blieben<sup>6</sup>).

Die folgende Mythe stammt von Seran. Ehemals wohnte der himmlische Tuwali (Sonne) als ein armer Einsiedler auf Erden. Die Innenseite seiner Wohnung war durch Spiegel gebildet. Morgens öffnete er dieses Haus und nachts verschloß er es (Tag und Nacht). Die Erdbewohner waren eifersüchtig auf sein schönes Jagdergebnis; sie lauerten ihm einmal auf, gaben ihm eine Tracht Prügel und verspotteten ihn. Da wurde Tuwali

v. d. Wetering, De afkomst. S. 315.
 F. H. v. d. Wetering, De Savoeneezen. Bijdr. T. L. en Vk. LXXXII, 1926,

S. 486—487.
3) Alb. C. Kruyt, De Soembaneezen. Bijdr.T.L. en Vk. LXXVIII, 1922,

S. 584.

4) P. J. Lambooy, Een scheppingsverhaal bij de Soembaneezen. De Mace-

doniër XXX, 1926, S. 230.

5) J. G. F. Riedel, De sluik- en kroesharige Rassen tusschen Selebes en Papua, 1886, S. 90 (Seran: Himmel dicht bei der Erde und Baum als Treppe), S. 275 (Tenimbar u. Timorlaut-Inseln: Rotang), S. 311—312 (Luang-Sermata: Himmel dicht bei der Erde, Rotang), S. 337 (Leti, Moa, Lakor: Leiter). G. de Vries, Bij de Bergalfoeren op West-Seran, 1927, S. 77 (Himmel dicht bei der Erde, Leiter), S. 260 (Leiter), S. 264—265 (Goldener Korb an goldener Kette). E. Strese-Leiter), S. 260 (Leiter), M. J. Baarda, Het Lodàsch. Bijdr. T. L. en Vk., (Himmel dicht bei der Erde). M. J. Baarda, Het Lodàsch. Bijdr. T. L. en Vk., LVI, 1904, S. 323 (Halmahera: Leiter), S. 453 (Halmahera: Himmelswagen, Wolkenwagen, fliegendes Schloß). H. Geurtjens, Keieesche Legenden. Verh. Kon. Bat. Gen. LXV, 1. Teil, 1925, S. 233 (Seil). H. Geurtjens, Uit een vreemde Wereld, 1921, S. 15 (Kei-Inseln: Kette oder Schwanz eines Opossums). G. A. Wilken, Verspr. Geschriften, III, S. 268 (Buru, Berg).

böse, zog sich mit seinem ganzen Haus nach oben zurück und zog die

Leiter auf<sup>1</sup>).

Die Last, die die Menschen von Mäusen und Ratten hatten, wird auf Seran ebenfalls der Zerstörung der Verbindung mit dem Himmel zugeschrieben. Ein Erdenbewohner hatte von oben Reis geschmuggelt. Vom Himmel sandte man dann Ratten und Mäuse aus, und im Eifer, diese zu töten, wurde unglücklicherweise auch die Verbindungskette durchgehackt²).

Eine dritte Seransche Mythe erzählt, wie in der Zeit, als Himmel und Erde noch nahe beieinander waren, ein Kind seine Mutter um den Mond bat. Als diese mit einer Stange den Mond zu sich holen wollte, ent-

fernte der Himmel sich<sup>3</sup>).

#### Schlußfolgerungen.

Die Motive, welche die oben zusammengestellten Mythen kennzeichnen, werden auf der ganzen Erde wiedergefunden. Überall hören wir, daß ehemals Himmels- und Erdenbewohner miteinander verkehrten, häufiger und regelmäßiger, als es heutzutage der Fall ist, und daß das zum Heil der letzteren ausschlug. Es liegt nicht in der Absicht dieses Artikels, diese weltweite Verbreitung zu verfolgen. Nur wo es zum besseren Verständnis der indonesischen Mythen notwendig ist, werden Vergleiche mit anderen Mythen herangeholt werden.

Auf vielerlei Wegen stiegen, wie wir sahen, die Himmlischen auf die Erde herab. Zum Teil bietet die Natur selber diese Wege dar (den niedrig hängenden Himmel, die wolkenumhüllten Bergspitzen, die vielfarbige Brücke des Regenbogens, die hoch aufschießenden Gewächse, die scheinbar in der Luft schwebende Spinne4)), zum Teil ist es auch die menschliche Phantasie, welche sie bildet (ein Seil, oder eine Kette, aus dem Himmel her-

niedergelassen; die Pfeilkette).

Niemals ist jedoch meiner Meinung nach Grund dazu vorhanden, von "Naturmythen" zu sprechen, wenigstens sofern man darunter Mythen versteht, die als eine Erklärung des einen oder anderen Naturgeschehens aufgefaßt werden müssen. Eine echte Naturmythe erklärt z. B. die Mondphasen, die Sonnen- und Mondfinsternisse, den Wechsel der Jahreszeiten usw. Die Berge, die Bäume und der Regenbogen dagegen werden in den hier besprochenen Mythen nur gebraucht zur Erklärung eines mythologischen Geschehens, und der tiefere Sinn der mythologischen Erzählung ist ja nur der: sie ist Ausdruck des menschlichen Pessimismus, der das Heute in den schwärzesten Farben gegen einen Hintergrund von heiteren Farben der Vergangenheit sieht.

Vor allem das Motiv, daß einst Himmel und Erde aufeinander lagen, sich einander wenigstens viel mehr näherten, ist immer wieder als eine Naturmythe, ja sogar als kosmogonische Mythe, angesehen worden. Im Jahre 1885 stellt Andrew Lang in seinem Werk "Custom and Myth" einen Vergleich an zwischen der bekannten neuseeländischen Mythe von Rangi und Papa einerseits und der griechischen Mythe von Uranos und Gaia andererseits. Wie Rangi, der Himmel, und Papa, die Erde, die anfangs dicht aufeinander lagen, durch einen ihrer Söhne voneinander abgestoßen wurden,

de Vries, Bergalfoeren, S. 260.
 Ebenda, S. 264—266.
 Stresemann, Religiöse Gebräuche, S. 331.

<sup>4)</sup> Auch in Indonesien muß die Vorstellung, daß ein Faden eines Spinnengewebes Erde und Himmel verbindet, früher vorhanden gewesen sein (s. unten S. 238). Betreffs Neuseeland und Westafrika wird verwiesen auf Mythology IX, S. 66 und A. Bastian, Die deutsche Expedition an der Loangoküste, II, 1875, S. 161, 240.

so wurde auch die Vereinigung von Uranos und Gaia durch ihren Sohn Kronos auf gewalttätige Weise verhindert.

Frobenius<sup>1</sup>) nimmt diesen Gedanken auf und findet derartige Mythen außer auf Neuseeland und in dem alten Griechenland in der Mythologie Japans und der Yoruba von Westafrika wieder. In allen vier Mythen haben wir "die Sage der Urzeit2)", sagt er, und konstruiert dann aus verschiedenen Angaben das folgende Urbild der "Weltelternmythe": "Im Anfang liegen Vater-Himmel und Mutter-Erde dicht aufeinander, und diese Begattung entspricht der Feuerentzündung. Indem das Feuer auf diese Weise von den Welteltern gequirlt wird, entsteht die Tagesgottheit; als darauf die Sonne aufgeht, werden Himmel und Erde gewalttätig getrennt3)."

Es würde mich zu weit führen, wenn ich hier auseinandersetzen wollte, wie Frobenius zu diesem Schluß kommen zu können meint. Seine Beweisführung ist in mancher Hinsicht recht phantastisch. An anderer Stelle4) zeigte ich schon, daß die Hauptfiguren der von ihm gemeinten japanischen Mythe, Izanami und Izanagi, nicht mit Rangi und Papa oder mit Uranos und Gaia zu vergleichen sind. Sie sind nicht Himmelsgott und Erdgöttin, geschweige denn Himmel-Vater und Erde-Mutter. Folgenden werde ich obendrein noch Gelegenheit haben, zu zeigen, daß kein Anlaß besteht, die obengenannten Mythen als "Sage der Urzeit" zu charakterisieren. Frobenius geht jedoch noch weiter. Überall da, wo in den Mythen über eine Zeit gesprochen wird, in der Himmel und Erde dichter beieinander lagen, erkennt er, und erkennen viele mit ihm, darin Reste eines uralten Glaubens an eine Ehe zwischen Himmel und Erde, zwischen Himmelvater und Erdmutter, als den Born alles Bestehens.

In meiner Dissertation bin ich schon gegen diese Auffassung angegangen. Das mythologische Motiv, das der Himmel ehemals dicht über der Erde hing, ist viel verbreiteter als die Mythe von der Ehe zwischen Himmel und Erde. Es kann in Verbindung mit der Vorstellung dieser Ehe auftreten, ist aber kein wesentlicher Bestandteil davon. Die indonesische Mythologie zeigt das aufs deutlichste.

Den ίερδς γάμος von Himmel und Erde oder auch von Sonne und Erde, zwischen welchen kein Unterschied gemacht zu werden braucht<sup>5</sup>), finden wir auf den folgenden Inseln und Inselgruppen wieder<sup>6</sup>): Buru, Ambon und den Uliassern, Seran, Watubela-Inseln, Tenimbar-Inseln, Luang-Sermata-Gruppe, Babar-Archipel, Leti, Moa, Lakor, Kisar, Wetar, Aru-Inseln, Kei-Inseln, Timor, Flores, Celebes (Toradja, Buginesen, Minahasser). Weiter nach Westen zu, finden wir die Ehe zwischen Himmel und Erde in

7) Siehe auch H. B. Stapel, Het Manggaraische volk (West-Flores), Tijdschr. T. L. en Vk., LVI, 1914, S. 149.

<sup>1)</sup> L. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker, 1898, Kap. XX. L. Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes, I, 1904, S. 268ff., 335ff.

<sup>2)</sup> Frobenius, Zeitalter des Sonnengottes, 1, 1904, S. 268ff., 335ff.

2) Frobenius, Zeitalter I, S. 338.

3) Frobenius, Zeitalter I, S. 340.

4) H. Th. Fischer, Het heilig Huwelik van Hemel en Aarde, 1929, Proefschrift Utrecht, S. 80ff. Hier wird hauptsächlich Holtom bestritten, der die Auffassung Frobenius' durch Beweise bestätigen will (D. C. Holtom, The Political Philosophy of modern Shinto, Transactions of the Asiatic Society of Japan, XLIX, 2. Teil, 1922). Holtoms und Frobenius' Behauptungen werden kritiklos übernommen von E. Franz. Die Beziehungen der impenischen Mythelogie zur griechischen. 1939 von E. Franz, Die Beziehungen der japanischen Mythologie zur griechischen, 1932, Inaug.-Dissertation, Bonn.

<sup>5)</sup> Fischer, Heilig Huwelik, S. 38 und 43. 6) W. Schmidt, Die Mythologie der austronesischen Völker. Mitt. d. anthrop. Gesellschaft Wien, XXXIX, 1909. W. Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften, LIII, Abhandl. III, 1910. Fischer, Heilig Huwelik, S. 39—45.

den Mythen nirgends1). Dies ist nicht daraus zu erklären, daß der Einbruch des Islam im Westen mehr als im Osten gewirkt hat. So stellt Schmidt fest: "... Daß wir in Indonesien zwei radikal getrennte Gebiete vor uns haben: das eigentlich austronesische Gebiet allein mit einer ungeschlechtlichen Mondmythologie, das andere Gebiet, das auch ethnologisch und linguistisch meist austronesische, aber prähistorische Einflüsse zeigt und eine sexuelle Sonnenmythologie mit phallischen Riten besitzt2)."

Vergleichen wir hiermit nun die Verbreitung des mythologischen Motivs, daß der Himmel ehemals dichter bei der Erde lag. Wir finden dieses Motiv auf Nias und Mentawei, bei den Batak und verschiedenen Dajakstämmen, auf den Philippinen, bei vielen Bewohnern von Celebes, auf Flores, Rote, Savu und Seran. Dies Motiv ist also viel allgemeiner als das von der Ehe

zwischen Himmel und Erde.

Verfolgen wir obendrein noch, auf welche Weise der Himmel seine Frau, die Erde, befruchtet, dann stellen wir fest, daß dies durch Wind oder Regen geschieht (wenn der nasse Monsun den trockenen ablöst), oder dadurch, daß Himmel und Erde, ganz anthropomorph gedacht, sich in Liebe vereinigen<sup>3</sup>). Auf den Inseln der Luang-Sermata-Gruppe<sup>4</sup>) zeigt man eine Bergspitze als die Stelle, wo das männliche Prinzip (hier die Sonne) herabzusteigen pflegt, um die Erde zu befruchten, während es auf Leti, Moa, Lakor (und dem Tenimbar-Archipel [?]) in einem heiligen Baum herniederkommt<sup>5</sup>).

Ein einziges Mal nur wird uns berichtet, daß der Himmel die Erde überdeckte, und daß aus dieser Vereinigung Sonne und Mond hervorgingen. Betrachten wir diese Mythe der Berg-Toradja (siehe oben S. 209) jedoch genauer, dann ergibt sich, daß wir es hier mit einer Vermengung und Aneinanderfügung von verschiedenen Elementen zu tun haben. Wir haben hier sehr deutlich eine kosmogonische Mythe vor uns. Das Vorkommen von

Bergen und Tälern wird durch diese Mythe erklärt.

Besonders lehrreich sind in diesem Zusammenhang einige dajaksche Mythen. Zwei Vögel, welche eigentlich zwei Geister oder Götter waren, so erzählen die Iban-Dajak, bildeten aus zwei auf dem Urmeer treibenden Eiern Erde und Himmel. "On comparing their respective creations it was found that the expanse of the earth extended far beyond the limits of the heavens; so the two gods with mighty effort compressed the expanding earth within the limits of its canopy the skies. Under the force of this compressure vast upheavals took place over the earth surface and thus the mountains and hills were formed from which arose the rivers that water the valleys and plains6)."

Eine Variante gibt eine Mythe der Dusun-Dajak, wo auch zwei Vögel Erde, Himmel und Flüsse bilden. "Finding the earth greater than the sky, they collected the soil with their feet and piled it up into mountains?).

J. H. F. Sollewijn Gelpke, De Rijstkultuur in Italie en op Java, 1874,
 S. 142; Wilken, Verspr. Geschr. III, S. 182ff. Hier wird ein alter Brauch beim Reisbau erwähnt, der erkennen läßt, daß auch auf Java der Glaube an eine Himmel-

- Erde-Hochzeit vorgekommen sein muß.

  2) Schmidt, Mythologie, S. 244. Unterschreibt man auch Schmidts Auffassung über die Mond- und Sonnenmythologie nicht, so bleibt dieser Unterschied zwischen Ost und West merkwürdig. Wilken (Verspreide Geschr. III, S. 172—173) erklärt das Fehlen der Himmel-Erde-Heirat im Westen durch den Hinweis darauf, daß im Osten ein viel schärferer Unterschied zwischen einer trockenen und einer nassen Jahreszeit besteht als im Westen.

  3) Fischer, Heilig Huwelik, S. 97.

  4)

  5) Riedel, Sluikharige, S. 372ff. (S. 281).
  - 4) Riedel, Sluikharige, S. 314.

6) Ed. Dunn, Religious rites and customs of the Iban Dyaks of Serawak,

Borneo. Anthropos I, 1906, S. 16.

O Lord Bischof of Labuan, Wild Tribes, S. 27. Noch eine Variante bei M. A. Baumann, Een Dajaksche Scheppingslegende. Ned. Ind. Oud en Nieuw, VIII, 1923, S. 286.

Eine Schöpfungslegende der Murut erzählt, daß die Erde ursprünglich nicht größer war als ein menschliches Knie, und der Himmel nicht größer als ein Ei. Die Erde sagte zum Himmel: "Breite dich aus." Dieser tat das, aber da zeigte es sich, daß die Erde viel zu groß war. Da schrumpfte die

Erde ein, und so entstanden Berge und Täler<sup>1</sup>).

In allen drei Mythen wird das Entstehen der Gebirge erklärt, ohne daß von einer Ehe die Rede ist. Das Einschrumpfen der Erdoberfläche ist auch freilich ein Geschehen, das sich nur schwer mit der Vorstellung von einer Ehegemeinschaft vereinigen läßt. Wir können also nichts anderes sagen, als daß, wenn beide Züge wirklich bei den Berg-Toradja in einem Mythos vereinigt sind<sup>2</sup>), diese Vereinigung erst später stattgefunden haben muß.

Noch auf eine andere Weise ist es möglich, zu zeigen, daß die Mythen, in denen mitgeteilt wird, daß der Himmelvater dicht auf der Erdemutter lag und bei ihr Kinder erweckte, keine "Sage der Urzeit" sind. Einzelne indonesische Mythen erzählen uns von der Befruchtung der Erdemutter als von einer historischen Tatsache, als von einer einmaligen Begebenheit, die vor langer Zeit geschah. Andere jedoch kennen den  $i\epsilon\rho \delta c$   $\gamma \delta \mu o c$  als ein jährlich wiederkehrendes Geschehen. Jedes Jahr wieder findet die Vereinigung von Himmel und Erde statt, und wir hören, wie z. B. auf den Inseln Leti, Moa, Lakor diese heilige Ehe dann festlich gefeiert wird.

Es bedarf keines weiteren Beweises, daß die Mythen, die uns die Ehe als eine jährlich erneuerte Verbindung erkennen lassen, der Form nach die älteren sind. Der Mensch erlebt jedesmal wieder das göttliche Geschehen, und die eigene menschliche Fortpflanzung spiegelt sich im Makrokos-

mos wieder.

Ist die Mythe die Erzählung eines Geschehens aus der fernen Vergangenheit, dann wird sie nicht mehr durchlebt und verliert damit viel von ihrer inneren Schönheit. Man wagt es nicht mehr, die Parallele zwischen der Geburt eines Menschenkindes und dem Aufblühen der Gewächse zu ziehen.

Die Mythen, welche von einem Aufeinanderliegen des männlichen und des weiblichen Prinzips sprechen, sind nun alle Mythen von der letzteren Art. Sie können darum auch nicht "Sage der Urzeit" sein. Es scheint mir dann auch richtiger, in ihnen eine Verbindung zweier sehr verbreiteter, ursprünglich geschiedener Mythenmotive zu erkennen, nämlich: 1. der Himmel befruchtet die Erde, 2. der Himmel lag am Anfang dichter über der Erde.

Schließlich noch ein Beweis für meine Ansicht, daß es falsch ist, in den Mythen, die davon handeln, daß Himmel und Erde einst dichter beieinander lagen, einen Rest einer Himmel-Erde-Heirat zu sehen. Die Scheidung, von der in diesen Mythen gesprochen wird, erfolgt fast immer infolge von Unannehmlichkeiten oder von Streit zwischen den Himmels- und den Erdenbewohnern. Der Himmel steigt in die Höhe, weil die Himmlischen (oder der Himmel) den Gestank der Schweine oder der Kinderexkremente nicht vertragen können (Toradja), oder weil sie aufgebracht sind über die freche Neugier (Minahassa), die Ungeschliffenheit (Nias, Borneo, Philippinen), die Selbstgerechtigkeit (Toradja, Balantak, S. O. Borneo) oder Sünde (Batak, Flores) der Menschen. Auch wird wohl die Verbindung mit der Erde

<sup>1)</sup> Rutten, Pagan Tribes, S. 227—228.
2) Die Form, in der Woensdregt die Mythe mitteilt, läßt die Möglichkeit offen, daß wir es mit zwei, auch von den Berg-Toradja unterschiedenen Mythen, zu tun haben.

durch ein Versehen zerbrochen (To Loinang, Seran), oder ist es die Angst vor den Menschen (N. W. Borneo), die den Himmel hoch steigen läßt.

Fast immer wird die Scheidung auch als ein Verlust für die Menschen empfunden, und in den oben genannten Mythen hören wir, wie man diese Trennung dann wieder ungeschehen zu machen trachtet. Man bemüht sich dann, eine Treppe zum Himmel zu bauen, die den alten Verbindungsweg ersetzen soll (siehe unten S. 237). Dies alles weist darauf hin, daß wir es hier mit einer "Paradiesmythe" zu tun haben, welche einfach berichtet: "Jetzt haben wir keine Verbindung mit den Göttern, aber ehemals war das anders. Es bedeutet für die Menschen einen großen Verlust, daß die Trennung zustande kam." In einzelnen von den oben wiedergegebenen Mythen wird auch ausdrücklich gesagt, daß die Trennung von Himmel und Erde das Aufhören der goldenen Zeit zur Folge hatte (Olo Ngadju, Dajak, Niasser, Flores).

Was wir hier für Indonesien darlegten, gilt ebensosehr für andere Gebiete. So finden wir, wie bekannt ist, alle von mir oben zusammengestellten Mythenmotive in Polynesien, Melanesien und Mikronesien wieder. hier finden wir in der von mir bereits genannten Mythe von Rangi und Papa, die Motive vom "Himmel auf der Erde" und von dem ίερος γάμος vereinigt, wobei das erstere Motiv auch hier eine viel größere Verbreitung hat als das letztere. Wir wollen uns mit zwei Zitaten begnügen, welche zeigen, wie

auch andere diese beiden Motive scheiden wollen.

"It will be observed that the idea of a Sky Father and Earth Mother, so characteristic in New Zealand, is lacking in central Polynesia. What is said is merely that once the sky was very low and that one of the deities raised it to its present position. Now this form of the myth appears in the New Hebrides, where the Heaven was said originally to have been so low that a woman struck it with her pestle as she was pounding food, where upon she angrily told the sky to rise higher and it did so. Almost identically the same type appears in the Philippines and the single theme of raising the heavens, which once were low, is frequent in several other parts of Indonesia as well as in the intervening area of Micronesia. It would seem, therefore, that the Maori form of the myth represents a special or locally developed form of this widerspread theme, which reaches back almost without a break from central Polynesia to Indonesia1)."

Auch Schmidt bezeichnet die Rangi-Papa-Mythe als eine junge Form, entwickelt aus den aus Indonesien bekannten Mythen, die die Heirat zwischen Sonne und Erde und Himmel und Erde behandeln (welche letztere Form er wieder für jünger ansieht als die Sonne-Erde-Heirat). ...Ich glaube den Satz aufstellen zu dürfen, daß diese Mythologie mit dem Tagesthema (d. h. der Rangi-Papa-Mythe) die jüngste Fortentwicklung eines der indonesischen Themen ist . . . 2)." Daß also die Rangi-Papa-Sage eine sehr alte

Sage sei, wird auch von Schmidt verneint.

Schließlich will ich noch dasselbe in Bezug auf Afrika durch ein einziges Beispiel zeigen. Die Himmel-Erde-Ehe ist in Afrika sehr wenig bekannt, während die Mythe, die davon handelt, daß Himmel und Erde ehemals dicht aufeinander lagen, immer wieder angetroffen wird<sup>3</sup>). Auch hier wird das Abbrechen der Verbindung als ein Verlust empfunden, und

Mythology, IX, S. 35—36 (Sperrung von mir. F.).
 Schmidt, Mythologie, S. 256. Ders., Grundlinien, S. 100, § 384.
 Fischer, Heilig Huwelik, S. 71 und 104. Mythology, VII, African, Kap. I.

trachtet man danach, sie wieder zustande zu bringen. Überhaupt tragen die Mythen, die hiervon handeln, einen typischen "Paradiesmythen"-Charakter. Zwei Beispiele mögen hier genügen.

In einer Aschanti-Mythe wird erzählt, daß der Himmel, Onyankopong, dicht über der Erde war. Eine alte Frau, die "fufu" stampfte, stieß dabei immer wieder gegen den Himmel an. Dieser sagte darauf: "Warum tust

du das? Weil du das tust, gehe ich in die Höhe." So geschah es. "But now, since people could no longer approach near the Onyankopong, that old woman told her children to search for all the mortars they could find and bring them, and pile one on top of another, till there remained but one to reach to Onyankopong. Now, since they could not get the one required anywhere, their grandmother — that is the old woman —, told her children saying: ,,Take one out from the bottom and put it on top to make them reach. So her children removed a single one, and all rolled and fell to the ground,

causing the death of many people<sup>1</sup>)."

Wenn jemand, so erzählt eine Akwapim-Mythe, früher, als der Himmel noch dicht über der Erde hing, Fisch haben wollte, dann stach er nur in den Himmel, und die Fische fielen als große Regentropfen auf die Erde. Man hatte dann nichts anderes mehr zu tun, als sie zu sammeln. Aber was geschah? Eine Frau, die beim Stampfen von "fufu" behindert war, bat den Himmel, etwas in die Höhe zu gehen. Der Himmel tat das, aber sie war nicht schnell zufrieden; bis zu dreimal schob der Himmel sich in die Höhe, und erst dann fand die Frau es genügend. Auf diese Weise kam es, daß Nyankopong sich dem Erdboden so weit entfernte, daß, wenn jemand ruft, er es kaum noch hört; und was die Fische betrifft, so sind sie jetzt sehr rar. Wäre jenes Weib nicht gewesen, so würde man heute noch die Fische umsonst bekommen<sup>2</sup>).

Im siebten, zehnten und neunzehnten Kapitel seiner "Weltanschauung der Naturvölker" bespricht Frobenius verschiedene Volkserzählungen, die eine Verbindung von Himmel und Erde behandeln. Er sieht diese jedoch wieder ausschließlich als Naturmythen, und zwar genauer als Sonnenmythen. "Das ist die Bahn der Sonne<sup>3</sup>)", sagt er von allen diesen Verbindungswegen, während er anderswo in der von Pfeilen gebildeten Leiter

die Sonnenstrahlen wiedererkennt<sup>4</sup>).

Es würde mich zu weit führen, auch hier Frobenius' Auffassungen zu widerlegen. Diese sind ja in sehr vielen Fällen auch so phantastisch, daß es kaum noch Sinn hat, sie zu bestreiten. Meines Erachtens besteht in dem zur Debatte stehenden Fall kein einziger Grund zu allegorischer Erklärung<sup>5</sup>). Es ist sogar, wie oben von mir auseinandergesetzt wurde, nicht immer Grund vorhanden, von Naturmythen zu sprechen.

Die verschiedenen Weisen, wie die Menschen zu den Himmlischen hinaufstiegen, und die Himmlischen zu den Menschen herabkamen, wurden bei der Besprechung der Mythen bereits genannt. Einige mögen hier

noch näher betrachtet werden.

An erster Stelle sind da die hohen Berge, die als Verbindung angesehen werden. Was ist natürlicher als dies? Es ist ein ethnologischer Gemeinplatz geworden, zu sagen, daß man auf den Höhen die Götter stets gesucht und angebetet hat. Vom modernen Dichter an, der die Einsamkeit der Bergspitzen als die Stätte besingt, wo man der Welt entstiegen ist und

<sup>1)</sup> R. S. Rattray, Ashanti Proverbs, 1913, S. 20, 21, zitiert in Mythology, VII, S. 123ff.
2) Schneider, Schlüssel zur Ewehsprache, 1857, S. 34, zitiert in Frobenius, Weltanschauung, S. 354—355.
3) S. 133, siehe auch S. 319ff. Weltanschauung, S. 354—355.

3) S. 133, siehe auch S. 319
4) S. 169ff.

b) Wundt, Völkerpsychologie, V, S. 269.

seinen Gott finden kann, bis zu den Erbauern des Turmes von Babel, die sich ebenfalls, wenn auch mit unheiligen Zwecken, Gott nähern wollten, findet man in dem Berg den Weg zum Himmel. So werden die Berge die Wohnstätten der Götter, die Stellen zum Aufrichten von Heiligtümern oder ohne weiteres der Weg zum Himmel.

Ein anderes Mittel, um zu den Himmlischen aufzusteigen, bieten die Pflanzen, und es braucht uns nicht zu verwundern, daß in Indonesien der Rotang und die Liane mehrmals genannt werden. Auch hier gab die

Natur selbst den Weg an<sup>1</sup>).

Außer daß immer wieder berichtet wird, daß bestimmte Pflanzen auf Erden so hoch aufschießen, daß sie den Himmel erreichen, ist in Mythen von Indonesien und darüber hinaus<sup>2</sup>), immer wieder die Rede von einem Baum, der im Himmel gepflanzt ist oder durch niederhängende Wurzeln Gelegenheit zum Emporklettern bietet, oder der, von oben herabhängend, mit seinen Zweigen dicht an die Erde herankommt<sup>3</sup>). Wir fanden diese letztere Art Mythen bei den Batak, den Dajak (Iban, Kajan) und bei den Sadan-Toradia. Wir werden unten noch kurz auf diese Vorstellung zurückkommen.

Eine bestimmte Himmelstreppe hat besonders die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen, nämlich die sog. Pfeilleiter. Natürlich wird auch diese durch Frobenius<sup>4</sup>) allegorisch erklärt. Ich stimme jedoch vollkommen mit Wundt überein<sup>5</sup>), nach dessen Meinung die Pfeilleiter "ein der Phantasie des primitiven Jägers naheliegendes Hilfsmittel ist, durch das der Erdbewohner zum Himmel gelangen kann".

Die Mythe erzählt kurz, wie einen Mann danach verlangt, zum Himmel aufzusteigen, und wie er auf den Gedanken kommt, einen Pfeil auf den Himmel abzuschießen. Als dieser in dem Firmament fest sitzen bleibt, sendet er ihm einen zweiten nach, der sich dann an dem hinteren Ende des vorigen Pfeiles anheftet usw. Auf diese Weise entsteht eine Kette von

Pfeilen, an der er hoch klettert.

Dieses Motiv finden wir in Melanesien, Australien<sup>6</sup>), Indonesien, Malakka<sup>7</sup>), Südamerika<sup>8</sup>), Nordamerika<sup>9</sup>), Afrika.

6) Mythologie, IX, S. 139, 294 (Australien [N.-S.-Wales] mit einer Variante,

8) Koch-Grünberg, Von Roroima, II, S. 277, 286, 287.

<sup>1)</sup> Ein typisches Beispiel, wie die Natur zu einer bestimmten Form der Himmelsleiter Anlaß geben kann, gibt Fr. Koch-Grünberg, Vom Roroima zum Orinoco, III, 1923, Taf. IV und VI. Hier finden wir die Liane Kapeyenkuma(x)pa abgebildet, die früher einmal die Verbindung mit dem Himmel bildete, und die deutlich den Charakter einer Leiter hat.

2) Wundt, Völkerpsychologie, V, S. 261ff.
3) Wir können hier natürlich nicht auf die so weit verbreitete Mythe von dem Wolkhaum einzelben.

Weltbaum eingehen. Der Baum an sich ist in den meisten Fällen als ein Stück Naturmythe aufzufassen.

<sup>&</sup>lt;sup>4)</sup> Frobenius, Weltanschauung, Kap. X.
<sup>5)</sup> Wundt, Völkerpsychologie, V, S. 270. Es gibt m. E. jedoch keinen Grund, die Pfeilleiter als die "älteste Form" der künstlichen, d. h. der nicht der Natur entlehnten Himmelsleitern anzusehen (S. 264, 271, 272). Was bedeutet: "die älteste"? Haben alle Völker, die andersartige künstliche Wege zum Himmel (Seil, Kette usw.) kennen, ursprünglich Pfeilleitern gekannt? Soll das bedeuten, daß alle Völker früher ein primitives Jagdstadium gekannt haben?

die von einer Kette aus Speeren spricht). Wundt verneint (Völkerpsychologie, V, S. 264) das Vorkommen dieser Mythe in Australien.

7) I. H. N. Evans, Studies in Religion, Folklore and Customs in Br. N. Borneo and the Malay Peninsula, 1923, S. 147. Dasselbe bei P. Schebesta, Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop (die Unsterblichen). Archiv f. Rel. Wiss. XXIV, 1926, S. 227.

<sup>9)</sup> Wundt, Völkerpsychologie, V, S. 264. Mythology, X, S. 221.

In Indonesien finden wir es vor allem bei den Batak (siehe oben S. 222), wo jemand aus einer Anzahl ausgehöhlter Baumstämme ein gewaltiges Blasrohr bildet und damit einen gewaltigen Pfeil auf den himmlischen Waringinbaum abschießt. Den folgenden Pfeil schießt er in den ersten

usw.1).

Eine in gewisser Hinsicht abweichende Form teilt Kruyt mit. Nachdem er zuerst berichtet hat, daß die Olo Ngadju-Dajak erzählen, der Himmel habe ehemals dicht bei der Erde gelegen, fährt er fort: "Man teilte mir noch mit, daß Menjamei der Mann war, um dessentwillen der Himmel von der Erde entfernt wurde. Als dies geschehen war, schoß er einen Blasrohrpfeil ab, an dem ein Seil befestigt war. Der Pfeil blieb im Himmel fest sitzen, und Menjamei kletterte an dem Seil hinauf. Mehrmals haben die Menschen dann noch versucht, Pfeile auf den Himmel abzuschießen, aber diese wurden immer durch den Wind abgetrieben<sup>2</sup>)."

Auch die folgende Episode aus dem Toradja-Roman von Bilala Pantje weist auf dasselbe hin. ,Bilala Pantje hat inzwischen begonnen, mit einem ungeheuer großen Blasrohr zu schießen, woraus er große Latten von dem Pinang-Baum als Pfeile schießt." So schießt er auch einen Pfeil ab auf die aufgehende Sonne. "Um den Pfeil zurückzubekommen, springt er auf, hält sich an dem Pfeil fest und geht mit der Sonne in die Höhe, bis an das Loch, das Zugang gibt zur Oberwelt, gerade rechtzeitig, denn der Pfeil, an dem er sich festhielt, war schon von der Sonne verbrannt3)."

Eine Umkehrung dieser Art Mythen finden wir da, wo uns, wie in einer Mythe der Dajak von Nordwest-Borneo, berichtet wird, daß der Himmel so weit von der Erde entfernt ist, weil ein Mann mit Blasrohrpfeilen die sieben Sonnen angriff, von denen eine erschreckt in die Höhe flüchtete

und den ganzen Himmel mit sich nahm (siehe oben S. 218).

Man kann, wenn man zum Himmel will, auch zu der Stelle reisen, wo Himmel und Erde einander berühren, zum Horizont. In Indonesien finden wir dies nie ausdrücklich als ein Mittel für die Erdenbewohner, um zum Himmel aufzusteigen, berichtet. Als einziges Mal, daß davon die Rede zu sein scheint, finden wir es in der philippinischen Mythe von LumabEt erwähnt (siehe oben Fußnote 4, S. 221). Der Himmel geht hier auf und nieder wie der Kiefer eines zubeißenden Menschen. Eine derartige Vorstellung, welche uns wunderlich vorkommt und mit dem viel häufiger vorkommenden Motiv des Öffnens und Zuklappens von engen Durchgängen (Skylla und Charybdis) in Beziehung gesetzt werden muß, finden wir ebenfalls bei den Cherokesen von Nordamerika wieder. Einige junge Menschen, so heißt es da, ziehen aus, um die Sonne zu suchen. Schließlich kommen sie an die Stelle, wo der Himmel die Erde berührt. Hier bewegt sich der Himmel jedoch fortwährend auf und nieder, und durch die Öffnung, die dann jedesmal für sehr kurze Zeit entsteht, tritt die Sonne in Menschengestalt heraus. Die jungen Leute versuchen, durch diese Öffnung hineinzuschlüpfen, was nur einem von ihnen glückt4).

Im Anfang dieser Studie bemerkte ich bereits, daß das Heil der Menschen auf das engste zusammenhängt mit dem Kontakt, den sie mit den Himmlischen haben. Gesundheit und Wohlfahrt von einzelnen und Gruppen hängen davon ab. Daß es früher allgemein soviel besser ging (eine dem Menschen angeborene Überzeugung), wird denn auch aus einem lebhafteren

<sup>1)</sup> Voorhoeve, Overzicht, S. 51, 142.
2) Kruyt, Animisme, 493—494.
3) Adriani-Kruyt, III, S. 438—439.
4) Fr. Boas, Indianische Sagen 1895, S. 290, zitiert in Wundt, Völkerpsycho-

Verkehr mit den Himmlischen erklärt. Wenn man sich krank fühlte, kletterte man zum Himmel hinauf, wo Krankheit und Tod unbekannt sind, so erzählt man in sehr charakteristischer Weise auf der Insel Flores

(oben S. 226-227.

Wenn nun auch dieser Kontakt mit den Himmlischen für den gewöhnlichen Sterblichen nicht länger möglich ist, so ist er für den Priester bestehen geblieben. Wenn jemand krank ist, und man die gewöhnlichen Mittel erfolglos angewandt hat, dann geht man zu denen, die mit den Göttern und Geistern verkehren. Diese steigen dann zum Himmel hinauf, um da neue Lebenskraft für den Kranken zu holen oder seine Seele aus der Macht der Geister zu erlösen, und sie gebrauchen dabei die uns aus den Mythen so bekannten Methoden.

Wenn der sikerei, der Medizinmann von Mentawei, die Hilfe der Taikamanua (der "Menschen der Luft") anruft, lassen sie ihn bisweilen in ihr Himmelsdorf hinein. Dazu lassen sie das Firmament bis dicht über die Erde fallen, und dann klettert der sikerei an einem Zierbambus dort

hinein<sup>1</sup>).

Die bekannten Litaneien der Toradia-Priesterinnen sprechen auch von dem Regenbogen als von dem Boot, worin die Priesterin sitzt und womit sie nun mit Hilfe einer Geisterschar aufsteigt zu "dem Herrn in dem Verborgenen", welcher das Ziel der Reise ist<sup>2</sup>). Von den Galelaresen auf Halmahera haben wir folgenden Bericht<sup>3</sup>): Will der Zauberer Kranke heilen, dann legt er sich auf eine Bank, um zu schlafen; seine gurumi (Seele) verläßt den Körper und begibt sich, unterstützt durch einen djini oder helfenden Geist, zu dem Himmelsherrn. Auf einem Spinnrockenfaden gehen sie hinauf; das ist auch der Grund dafür, daß der Priester bei stürmischem oder rauhem Wetter nicht schlafen will, denn bei dem Wind würde seine Seele von dem Spinnrockenfaden herabfallen.

Bei den Opferfesten der Minahasser heißt es, daß ein Geist auf einer Leiter von Holz und einem Rotang aus dem Himmel herabkommt. Dieser setzt sich auf den Rücken des walian und dringt so in ihn ein. Dieser Geist führt dann die Seele des Priesters mit sich zu den Göttern. Der

Weg führt über den Berg Lokon<sup>4</sup>).

Deutlich ist der große Einfluß der Mythe auf einzelne Kultusgebräuche festzustellen. So teilen Hose und MacDougall mit, daß, wenn für die Bewohner eines ganzen Hauses gebetet werden soll, vor dem Haus ein Baum aufgerichtet wird, dessen Wurzeln in die Luft ragen und dessen Zweige in den Boden eingegraben sind; "for the tree seems to be regarded as in some sense forming a ladder or path of communication with the superior powers<sup>5</sup>)."

Bei vielen Opfern stellen die Poso-Todjo-Toradja eine Leiter auf, oder

nur einen einfachen Bambusstab, der als solche dienen muß<sup>6</sup>).

Es scheint mir, daß wir etwas Derartiges auch auf Seran finden, von wo uns berichtet wird: "Als Medium zum Verkehr mit dem Himmelgott upu lanit diente ihnen dann (auf dem großen Fest des Himmels) ein Bambus, dessen sämtliche Blätter abgekappt wurden, und der darauf im baileo mit weißen Kokosfiedern verziert ward. An ihn hängten sie Sago, Bagea,

Kruyt, Mentawaiers. Tijdschr. T. L. en Vk. LXII, 1923, S. 145.
 Adriani, Verz. Geschr. 1932, II, S. 207ff., 291ff.
 Kruyt, Animisme S. 107, auch bei J. M. Baretta, Halmahera en Morotai.
 Meded. Encycl. Bureau. Lieferung XIII, 1917, S. 52. offenbar aus Kruyt entnommen.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup>) Kruyt, Animisme, S. 108. <sup>5</sup>) Hose und MacDougall, II, S. 5. <sup>6</sup>) Kruyt, Animisme, S. 494. Eine Abbildung einer solchen Leiter bei einem Opfer, siehe Adriani-Kruyt, II, S. 163, wo sie aus einem Bombastengel (Maranta dichotoma) besteht. Für Java siehe Kruyt, Animisme, S. 438.

Kanari, Fisch- und Schweineschwänze und noch andere Speisen und auch ein rotes Tüchlein, was bei ihnen so viel wie eine Einladung bedeutet<sup>1</sup>)."

Eine deutliche Parallele eines derartigen Einflusses der Mythe auf den Kultus finden wir bei den Indianern von Südamerika: "Wenn die Seele des Zauberarztes bei einer Krankenkur zum Lande der Mauari gehen will, schneidet der Zauberarzt vorher von der Liane kapeyenkuma(x)pa, die einer Leiter ähnelt, einige Stücke ab. Die werden von irgendeiner alten Frau zerstoßen und mit Wasser gemischt. Wenn sie damit fertig ist, verläßt sie das Haus. Der Zauberarzt trinkt die Mischung, bis er erbricht. Dadurch wird diese Liane (von der er getrunken hat) zu einer Leiter für ihn, um in das Land der Mauari emporzuklettern. Die Seele des guten Zauberarztes steigt nun die Leiter hinauf zum Hause der Mauari und ruft die Seele des Kranken, die dort weilt2)."

Auch bei Holmberg finden wir eine Zeremonie beschrieben, in der deutlich die Vorstellung von einem Himmelsweg durchscheint. Es handelt sich hier um das Begleiten von Opfertieren zum Himmel, wie es bei den Jakuten stattfindet. "Für diese Zeremonie wurden Hölzer in einer Reihe aufgestellt, von denen das erste ein gewöhnlicher Pfahl zum Anbinden des Opfertieres war, dann folgten drei dünnere Säulen, auf deren Spitze drei hölzerne Vogelfiguren gesetzt waren —. Nach diesen mit Vögeln versehenen Pfählen wurden in einem Abstande von etwa einem Klafter noch neun grüne Fichten aufgestellt, deren Stämme unten entästet und abgeschält waren. Von Baum zu Baum wurde vom ersten Vogelpfahl die ganze Reihe entlang in aufsteigender Richtung ein dünnes härenes Seil ausgespannt, an dem hier und da Büschel von weißen Pferdehaaren angebracht wurden. Dies Seil symbolisiert nach Serosevsky den Weg, den der Schamane hinter den Vögeln zum Himmel fliegt, wobei er das Opfertier vor sich her treibt)."

Die goldene Zeit selber näher zu betrachten, hat wenig Sinn. Glückseligkeit ist von sehr banaler Art. Man braucht nicht zu arbeiten, weil man das Essen aus dem Himmel holt oder von dem Himmel abschabt (Berg-Toradja, Balantak, Olo Ngadju, Nias), oder auch weil man den Reis viel eher gebrauchen kann (Toradja), und dieser jedesmal wieder nachwächst, wenn man ihn gepflückt hat (To Mori). Man erzählt auch wohl, daß man an einem Reiskorn oder an einem Maiskolben für eine ganze Familie genug hatte (Timor, Rote). Obendrein arbeiten die Jätmesser und laufen die Tragkörbe und die Wasserbambus von selbst, und genügt es schon, daß man die Hackmesser an den Fuß der Bäume legt, welche man fällen will (Toradja, To Mori, Mentawei, Timor). Den Sago braucht man nicht zu reinigen, und man gewinnt ihn viel leichter als jetzt (Toradja, To Mori, Mentawei); auch Hühner zu halten ist nicht nötig; wie im Schlaraffenland kommen bestimmte Vögel angeflogen und lassen sich fangen, wenn der Mensch sie nötig hat (Mentawei). Krankheit, Tod, Armut (Borneo) waren damals unbekannt. Es war, so sagen andere wieder ohne nähere Andeutungen, eine angenehme Zeit, als Menschen und Götter miteinander verkehrten (Minahassa, Barito-Dajak, Rote, Seran).

Nicht immer ist der "Sündenfall" die Ursache für das Aufhören dieser sorglosen Zeit. Ein böser Geist oder wohl auch ein böser Mensch kann

<sup>1)</sup> E. Stresemann, Religiöse Gebräuche auf Seran. Tijdschr. T. L. en Vk. LXII, 1923, 332. Siehe auch Fr. Valentijn, Oost-Indiën Oud en Nieuw, III<sup>1</sup>, S. 67, von dem dies entlehnt wird. V. sagt von dem roten Tüchlein, daß es wie ein Brief die Einladung enthält.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Koch-Grünberg, Vom Roroima, III, S. 211—212. <sup>3</sup>) Sěroševsky, Jakuty, S. 645 bei Uno Holmberg, Der Baum des Lebens, 1922. Sonderabdr. aus Annales Academiae Scientiarum Finnicae, XVI, 3, S. 143ff. Hierzu eine Abbildung auf S. 144.

durch sein Auftreten alles Glück völlig verderben (Toradja, Dusun- und Barito-Dajak, Flores). Es kommt auch vor, daß die Götter die Nähe der Menschenwelt nicht mehr ertragen können und sie es sind, die den Kontakt zerbrechen (Toradja). In vielen Fällen ist jedoch der Mensch selber für das gegenwärtige Elend verantwortlich. Sein selbstbewußtes Auftreten (Beig-Toradja, Olo Ngadju-Dajak), sein Mangel an Ehrfurcht (To Mori, Nias) oder an Geduld (Mentawei), seine Spottsucht (Toradja), sein Übermut (Minahassa, Luang-Sermata, Seran), oder seine Verschwendungssucht (Timor, Rote) haben dann dies alles bewirkt.

Nur selten wird das Entstehen der Sterblichkeit der Menschen in Indonesien in direkte Verbindung mit dem Aufhören der goldenen Zeit im allgemeinen gebracht. So lesen wir, daß auf Flores die Ata polo den Weg zum Himmel vernichteten, weil sie, solange dieser bestand, keine Schlachtopfer bekommen konnten. Sobald die Menschen fühlten, daß sie schwach und krank wurden und vom Tode bedroht waren, stiegen sie zum Himmel hinauf, wo Krankheit und Tod unbekannt waren.

Wie eine Variante klingt die Geschichte von den Suwanggies, die den Himmel in die Höhe schoben, damit sie ihr dunkles Handwerk ruhig fort-

setzen konnten.

Als es sich zeigte, daß der Mensch durch den Einfluß eines bösen Geistes sterblich geworden war, kehrte, so sagen die Dajak des Baritostromgebietes, Ranjing Atalla wieder zum Himmel zurück "und nahm die Unsterblichkeit wieder mit, aber entzog der Erde auch alle anderen göttlichen Gaben, wie ewige Jugend, allgemeines und ungestörtes Glück, Überfluß an Genuß ohne Arbeit, kurz die ganze Seligkeit des Paradieses¹)".

Es ist nicht nötig, hier näher auf die Mythen über den Ursprung des

Todes einzugehen. Das haben schon viele vor mir getan<sup>2</sup>).

Die oben genannten Mythen ergänzen die bereits bekannten Tatsachen. Allerlei Gründe, welche auch anderswo gefunden werden, werden angeführt, um das Entstehen des Todes zu erklären. Wir werden uns denn auch damit begnügen, einzelne Bemerkungen an Hand einiger der hier vorkommenden Motive zu machen.

Wenn wir das Wesentliche einer bestimmten Gruppe dieser Erzählungen zusammenfassen, dann lautet das so: Im Anfang ist es nicht sicher, ob der Mensch sterblich sein soll oder nicht. Es gibt zwei Parteien, deren eine den Menschen ewig leben lassen oder nur kurze Zeit tot sein lassen will, während die andere Partei den Menschen für immer sterben lassen will. Wort und Widerwort wechseln einander ab, und diejenige Partei, die das letzte Wort behält, ist stets die, welche dem Menschen die Sterblichkeit zudachte. Dies finden wir nun in allerlei Formen ausgeführt.

Bei den Poso-Toradja treffen wir die folgende Erzählung: Eine alte Frau war dafür, daß die Menschen ewig leben sollten, ihr Sohn nicht. Sie verabredeten nun, daß die Frau sagen sollte: tuwu watu (leben wie Stein), ihr Sohn aber: tuwu loka (leben wie eine Banane). Dies sollten sie abwechselnd sagen, und derjenige, der das am längsten durchhalten würde, sollte Sieger sein. Es ist dann die Frau, die sich zuerst verspricht und über

Auf Rote wird der Tatsache, daß ein Kind auf falsche Weise Reis kochte, einmal der "Verlust alles Guten", dann wieder das Entstehen des Todes zugeschrieben.
 Siehe u. a. J. G. Frazer, The Worship of Nature, I, 1926. J. G. Frazer, Folk-lore in the Old Testament, I, 1918. B. Mörner, Tinara, übers. von P. Hambruch, 1924. Es ist auffallend, wie einseitig Frazer in seinem "Folklore in the Old Testament" das Entstehen der Sterblichkeit bespricht, wo doch auch in der biblischen Schöpfungsgeschichte der Sündenfall den Bruch zwischen Menschen und Gott und das Ende des Paradieszustandes zur Folge hat.

ihre Worte strauchelt. Sie sagt watutu anstatt tuwu watu, und damit ist

das Los der Menschen bestimmt<sup>1</sup>).

Bei den Berg-Toradja (ToBada) treffen wir die bereits auf S. 211 angeführte Erzählung von dem Eingreifen der Tolise. Sie hört, daß die Menschen der Leiche des zuerst Gestorbenen zusingen: "Stirb für die Zeit eines Monats, stirb für die Zeit eines Monats", und unterbricht dann diesen Gesang, indem sie sagt: "Für immer sollt ihr sterben." Auch dies ist wieder bestimmend.

Eine andere Erzählung der To Bada lautet folgendermaßen: Ala Tala sandte einst einen Boten zu den Menschen, um ihnen zu sagen, daß sie nur einen Monat lang tot sein und danach wieder aufleben sollten. To'olo (der Berggeist, der Waldgeist, das Echo) hörte die Mitteilung des Boten und begann darauf mit aller Kraft zu rufen: "Nein, nein, der Mensch soll für immer sterben." Der Bote von Ala Tala konnte gegen To'olo nicht ankommen, denn dieser behielt stets das letzte Wort, mit der Folge, daß die Menschen tot bleiben, wenn sie gestorben sind<sup>2</sup>).

Bei den To Mori erzählt man, daß zwei Schwestern verschiedener Meinung waren. Auch hier behält wieder diejenige, die für Sterblichkeit

der Menschen ist, das letzte Wort (siehe oben S. 213).

Schließlich finden wir etwas Derartiges noch bei den Kenja (siehe oben S. 220—221). Hier ist es weniger eine Meinungsverschiedenheit. Bungan Malam ist mit sich selbst darüber nicht im klaren, welche Lebensdauer sie den Menschen geben soll, und fragt eine kleine Feldratte um Rat. Er schlägt zuerst vor, daß die Menschen wie die Banane leben sollen, danach, daß sie wie der Mond leben sollen. Jedesmal hat die Feldratte wieder Bedenken, und sie bestimmt, daß sie wie das Holz leben sollen, das zu jeder Lebenszeit sterblich ist. So geschieht es.

So ohne weiteres kommt es uns sinnlos vor, daß stets einfach derjenige, der das letzte Wort behält, seinen Willen durchsetzen soll. Warum

gibt sein Wort immer den Ausschlag?

Abgesehen von der Tatsache, daß es sehr richtig gesehen ist, daß im Leben die größten Schreier in vielen Fällen ihren Willen durchzusetzen wissen, ist es wohl eigenartig zu bemerken, daß sich auch in anderen Fällen diese Ehrfurcht vor, oder diese Kraft von dem letzten Wort zeigt, was

uns dann diese Erzählungen besser verstehen läßt.

Wenn bei den Toradja irgendeine Streitfrage, die zwischen zwei Personen von verschiedenen Dörfern oder Stämmen entstanden ist, nicht durch die betreffenden Häuptlinge untereinander entschieden werden kann, kommt es zu einem großen Prozeß. "Die klagende Partei sucht dann die angeschuldigte Partei in ihrem Dorf auf und kehrt dort in der Schmiede oder in dem Dorftempel ein. Die beschuldigte Partei tagt in dem Haus des Dorfhäuptlings. Um einander Furcht einzujagen, ist man auf beiden Seiten gut bewaffnet.

Die anklagende Partei entsendet nun zwei Männer, denen das Wort gut zu Gebote steht, die aber nicht in diesem Streit betroffen sind, und diese überbringen die Anklage und die Antwort der Gegenseite. Das ist ein langer Weg, aber es ist der einzig mögliche, da man nicht beieinander sitzen will, um zu verhindern, daß die Leidenschaften auflodern<sup>3</sup>)".

"Das wichtigste ist, daß die anklagende Partei die andere von ihrer Schuld überzeugt. So lange wie möglich an seiner Unschuld festzuhalten, nötigenfalls mit Scheingründen, geschickten Zügen, Verdrehung der Wahrheit, Verschweigen alles dessen, was seiner Partei zum Nachteil ausgelegt

Adriani-Kruyt, II, S. 83.
 Woensdregt, Lijkbezorging, S. 572—573.
 N. Adriani, Over het Karakter der Toradja's en hunne Rechtspraak.
 Verz. Geschr. II, S. 39.

werden kann, Bezweifeln oder Nichtannehmen dessen, was die Gegenpartei für bewiesen hält, Ermüden oder Ängstigen der Ankläger, alles ist als Hilfsmittel willkommen, um die andere Partei zum Schweigen zu bringen. Und darum ist es zu tun: die Partei, die zuerst zu antworten auf-

hört, ist besiegt"1).

An anderer Stelle sagt Adriani folgendes: "Bei solchen Gelegenheiten wird große Beredsamkeit entwickelt, denn die Kunst besteht darin, das letzte Wort zu behalten und dadurch zu gewinnen. Der Toradja glaubt, daß demjenigen, der das letzte Wort behält, die Götter beistehen, und daß also die Götter ihn ins Recht setzen. Sollte er auch eigentlich Unrecht haben, so bekommt er doch Recht<sup>2</sup>)".

So wie also noch immer bei den Toradja eine Streitfrage entschieden wird, so geschah es auch ehemals, als es um die Frage von Tod oder Leben der Menschen ging. Daß dies nicht nur bei den Toradja so ist, möge fol-

gende Mitteilung von Suas zeigen.

Eine Mythe von der Insel Ambrym (N. Hebriden) erzählt von dem Gott des Lichtes, Barkokol, der die Menschen geschaffen hat, und von dem Gott der Finsternis, Bugliam. Dieser letztere will die Menschen sterblich haben, und da er die Macht des letzten Wortes kennt, will er davon Gebrauch machen. Ganz unschuldig bemerkt er: "Sieh einmal, wie häßlich der Mensch wird, den du schufst. Seine Haut wird ganz runzelig und doch ist er noch jung. Was sollen wir tun?" "Laßt uns ihn wie einen Aal abstreifen, dann bekommt er wieder eine neue Haut", sagt Barkokol. "Nein", sagt darauf Bugliam grinsend vor Freude, "wenn er alt ist, werden wir ein Loch machen und ihn darein legen, und so soll es mit allen seinen Nachkommen gehn.", Or Bugliam avait parlé le dernier, son avis devait prévaloir et prévalu. Barkokol s'aperçoit alors, mais trop tard, qu'il a commis une bévue. Comme il est tout puissant, il pourrait sans doute mépriser l'avis de Bugliam et passer outre, mais les usages, quel qu'ils soient, sont sacrés, même quand ils sont mauvais; le droit de celui qui parle le dernier est sacré et doit être respecté3)."

Noch eine andere Mythe der Berg-Toradja über den Ursprung des Todes ist der Mühe wert, kurz näher betrachtet zu werden. Als eine von den beiden Frauen, die Ala Tala geschaffen hatte, einen Sohn zur Welt gebracht hatte, dauerte es nicht lange, da gebar die andere ein Mädchen. Nach geraumer Zeit wurde die erste Frau wieder schwanger, und als die Zeit da war, daß sie gebären sollte, schnitt ihr der Mann den Leib auf, um ihr Schmerz zu ersparen. Die Frau starb jedoch. Der Mann wartete und wartete, aber die Frau blieb liegen, sie stand nie mehr auf. Der Mann heiratete dann eine andere Frau. Als Ala Tala jedoch sah, daß seine erste Frau tot war, fragte er: "Wo ist deine Frau?" Er antwortete: "Ich schnitt ihr den Leib auf, da starb sie." Ala Tala antwortete: "Du scheinst nicht lange leben zu wollen, darum soll das Leben der Menschen fortan kurz

sein." Darum sterben alle Menschen<sup>4</sup>).

Dies Motiv von dem Aufschneiden des Leibes finden wir in Indonesien noch auf Flores wieder<sup>5</sup>). Hier wird es jedoch nicht mit dem Entstehen

4) Woensdregt, Mythen, S. 106. 5) v. Suchtelen, Endeh, S. 164—165.

N. Adriani, De Hoofden der Toradja's in Midden Celebes. Verz. Geschr. II,
 S. 100. (Sperrung von mir. F.)
 Adriani, Karakter der Toradja's, S. 40. (Sperrung von mir. F.)

<sup>3)</sup> J. Bt. Suas, Mythes et Légendes des Indigènes des Nouvelles-Hébrides. Anthropos, VI, 1911, S. 906ff. (Sperrung von mir. F.) Hier auch dies: «Les paiens prêtent toujours à leurs dieux leurs propres défauts; or aux Hébrides, c'est toujours l'avis de celui qui parle le dernier qui prévaut, à tel point que dans la plupart des dialectes il n'y a qu'un seul et même mot pour dire ,vrai et ,dernier. (Sperrung von mir. F.)

der Sterblichkeit des Menschen in Verbindung gebracht, was wir höchstwahrscheinlich als eine ursprünglichere Form ansehen müssen.

Die Mythe lautet so: Ein gewisser Goro kommt auf Jagd zufällig in den Himmel, in den er an einer Schlingpflanze hinaufklettert. Hier begegnet er Menschen, und sieben Himmlische tragen ihm auf, für ihre schwangeren Frauen zu sorgen. "Ferner gab man Goro ein kleines Messer in die Hand, das gebraucht werden sollte, um beim Gebären den Bauch der Frauen aufzuschneiden. Aber das wollte Goro nicht tun, und er wußte den Himmelsmenschen deutlich zu machen, daß so etwas nicht nötig war. Hierauf ging das Gebären der Frauen auf die natürliche Weise vor sich." Goro kehrt dann mit Dankbarkeitsbeweisen der Himmlichen auf die Erde zurück. Das kleine Messer nahm er auch mit, und dies wird jetzt noch in Ndona verwahrt.

In einer Legende über den radja Sahulau von Seran fand ich auch noch folgende Andeutung: "In den Urzeiten wurden allen schwangeren Frauen der Bauch aufgeschnitten, wodurch die Mutter und oft auch

das Kind starben."1)

Für derartige Geschichten in Polynesien, Melanesien, Mikronesien und auf Malakka verweise ich auf Teil IX der "Mythology of all Races", wo wieder auf weitere Literatur verwiesen wird2). Nirgends finde ich, soweit ich es feststellen kann, dieses Aufschneiden des Bauches als die Ursache der Sterblichkeit der ganzen Menschheit genannt. Im Gegenteil, man kommt der Operation zuvor, und dem danken die Frauen das Leben. Die Toradja-Mythe muß also als eine lokale Umbildung betrachtet werden, oder lieber noch als eine Vereinigung zweier einander ursprünglich fremder Mythenmotive, wie wir es oben bereits bei anderen Mythen feststellen konnten.

Meines Erachtens besteht wieder kein einziger Grund dafür, diese Erzählungen über das Aufschneiden einer schwangeren Frau allegorisch zu erklären. Wie leicht können die so begreifliche und vielfach festgestellte Ungeduld in den letzten Schwangerschaftsmonaten und die Angst vor der Niederkunft selber derartige Erzählungen entstehen lassen! Es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß man einmal zu der hier genannten Handlung überging<sup>3</sup>), und daß die Erzählungen eine Warnung sind, nur ja nicht so zu handeln. Man erzählt, daß andere, fremde Völker diesen Brauch kennen, so wie man benachbarten, fremden Stämmen gerne allerlei "schlechte" Bräuche zuschreibt. Die Erzählung lehrt dann, daß es besser ist, abzuwarten, und daß die Fremden sich freuten, als sie die normale Weise, zu gebären, gelernt hatten.

In meiner Beweisführung habe ich einige Male auf das Vorkommen von Paradiesmythen und von diese Art Mythen kennzeichnenden Motiven in sehr weit auseinanderliegenden Teilen der Welt hingewiesen. Außer in dem ganzen Gebiet der austronesischen Völker4) werden und wurden sie

1) R. v. Eck: Het Kakianverbond op Ceram, Ind. Gids, VI, 1884, S. 288.
2) S. 78—79. Siehe auch H. Ploß und M. Bartels, Das Weib in der Naturund Völkerkunde, 1913, II, S. 386.
3) Mit Ploß-Bartels bin ich der Meinung, daß das Vorkommen dieser Art Erzählungen noch kein Beweis dafür ist, daß man den Kaiserschnitt in diesen Gebieten als eine gebräuchliche Operation kannte, wie es bei einigen Negerstämmen

in Zentralafrika der Fall ist.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup>) Für Polynesien, Melanesien und Mikronesien wurde schon mehrmals auf Bd. IX von "Mythology of all Races" verwiesen, wo man auch die Literatur ausführlich angezeigt findet. Auch auf Formosa wird erzählt, daß Himmel und Erde früher dicht aufeinander lagen und später durch eine Gottheit geschieden wurden. Siehe N. Matsumoto, Recherches sur quelques Thèmes de la Mytologie Japonnaise. Dissert. Paris 1928, S. 125. Für Malakka verweise ich auf folgende Literatur: D. T.A. Hervey, The Měntra Traditions, 1883 (Journ. Str. Br. Royal Asiatic Soc., No. 10, S. 189), zitiert bei R. Martin, Die Inlandstämme der Malaiischen Halbinsel, 1905;

auch in Afrika, Nord- und Südamerika, Asien, Nordeuropa und in der alten Kulturwelt um das Mittelländische Meer gefunden. Wie ist diese

weltweite Verbreitung zu erklären?

Eine einfache Antwort ist hier unmöglich. Sowohl der "Elementargedanke" als auch die Übertragung und die sog. Konvergenz können als Erklärung angeführt werden. So sind alle Paradiesmythen vor allem, wie bereits am Anfang gesagt wurde, Ausdruck einer allen Menschen eigenen Unzufriedenheit über das Heute. Diese "Ur-Unzufriedenheit" erklärt einerseits das Entstehen der Paradiesmythen, andererseits findet sie ebenfalls ihren Ausdruck in den Erzählungen, welche von einer besseren Zukunft sprechen, sei es, daß diese in einem glückseligen Leben ohne Mühen m Jenseitsi gesehen wird, oder in einem Glücksstaat auf Erden, der anbrechen soll, wenn ein "Messias" kommt, der das Unrecht wieder gutmacht.

Einerseits dürfen wir also annehmen, daß das vielfache Vorkommen dieser Mythe aus dem Elementargedanken hervorging, anderseits kann man die große, bis ins einzelne gehende Übereinstimmung zwischen der Form der Mythen in den verschiedenen Gebieten nicht anders als durch Übertragung erklären. Wollen wir jedoch für die indonesischen Mythen die Frage der Übertragung untersuchen, dann werden wir vor zahllose, unüberwindliche Schwierigkeiten gestellt. Zahlreiche Kulturströme sind durch den Indischen Archipel gegangen und haben ihre Spuren hinterlassen. Obendrein beruht der Vorgang dieser Übertragung "keineswegs auf einfacher Fortpflanzung der Tradition oder wellenförmiger Ausbreitung nach der Peripherie hin, ist vielmehr auch von rückläufigen Bewegungen begleitet, die die Unterscheidung des Entlehnten vom Einheimischen außerordentlich erschweren<sup>1</sup>)".

Sehr verwickelte Verhältnisse bestehen dadurch "in Süd- und Ostasien, im Malaiischen Archipel und Japan, wo sich indische, chinesische und malaiische Elemente, hin und wieder laufend in mannigfachster Weise Dazu gesellt sich endlich der Einfluß des Islam, der nach Indien und Indonesien semitische und persische Traditionen brachte. So ist denn ein überaus dicht verschlungenes Mythengewebe entstanden, dessen Entwicklung nur in besonderen Fällen beim Vorhandensein geeigneter

Leitmotive bis zu einem gewissen Grade möglich ist2)".

Nur einmal fand ich denn auch, daß versucht wurde, eine derartige direkte Entlehnung zu beweisen. Wenn Niemann eine bataksche Mythe mitteilt, in der jemand an den niederhängenden Zweigen des himmlischen Baumes zum Himmel hinauf klettert, fügt er als Fußnote hinzu: "Hinduistische Legenden erwähnen einen Feigenbaum (ficus religiosa) im Himmel, der die ganze Erde überschattet. Solch ein Baum ist auch in den iranischen und anderen Mythen bekannt. Diese bataksche Vorstellung ist also sicher von indischem Ursprung<sup>3</sup>)".

Dies klingt schon nicht sehr überzeugend und wird es noch weniger, wenn wir bei Fr. Junghuhn, wohin uns Niemann zur Bestätigung seiner Behauptung verweist, lesen: "Wir haben im Obigen das Vorkommen von

I. H. N. Evans, Studies in Religion, Folklore and Custom in Br. N. Borneo and the Malay Peninsula, 1923, S. 156ff., 146ff., und 251ff.; P. Schebesta, Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop (die Unsterblichen) (Archiv f. Rel.-Wiss., 1926, XXIV, S. 225ff.; 1927, XXV, S. 21); P. Schebesta, Bei den Urwaldzwergen von Malaya, 1927, S. 209—211; W. W. Skeat und C. O. Blagden, Pagan Races of the Malay Peninsula, 1906, II, S. 337ff., auch S. 185 und 336.

<sup>1)</sup> P. Ehrenreich, Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Völker, <sup>2</sup>) Ebenda.

S. 71. <sup>2</sup>) Ebenda. <sup>3</sup>) G. K. Niemann, Mededelingen omtrent de letterkunde der Bataks, Bijdr. T. L. en Vk. S. 282. G. K. Niemann, Bijdrage tot de kennis van de Godsdienst der Bataks. T.N.I., 1870, 3° Ser. IV, S. 299.

Waringinbäumen (Ficus religiosa), der heiligen Buddhabäume ohne Luftwurzeln, in den hohen Battaländern nicht als hinlänglichen Beweis gelten lassen für das Bestehen eines ehemaligen Buddhakultus, weil sich diese Bäume fast in allen Ländern des Archipels finden, und weil es denkbar ist, daß diese Völker diesen Baum wegen seiner Schönheit und wegen der schattigen Beschaffenheit seines Laubes anpflanzten, ohne deswegen eine Verehrung oder Heilighaltung damit zu verbinden 1)."

Auch von anderer, sehr befugter Seite<sup>2</sup>) wurde mir mitgeteilt, daß kein Anlaß besteht, diese bataksche Vorstellung von dem Himmelsbaum direkt mit dem Buddhabaum zu verbinden. Dazu ist das Baummotiv und auch das Himmelsbaummotiv viel zu sehr über die ganze Welt ver-

breitet.

Schließlich besteht noch Veranlassung, von Konvergenz zu reden, wenn wir bei den Indianern von Nordamerika immer wieder bemerken, daß die bei ihnen ebenfalls vorkommenden Mythenmotive (z. B. von dem Hochgehen des Himmels) viel stärker den Charakter von Naturmythen Während ich für Indonesien den kosmologischen Charakter der von mir besprochenen Mythen bestreiten zu müssen glaubte, scheinen die äußerlich gleichen Mythen von Nordamerika diesen wohl zu besitzen³).

Einige Abkürzungen.

M.N.Z.G.: Mededeelingen vanwege het Nederlandsch Zendelinggenootschap, Tiidschrift voor Zendingswetenschap.

Tijdschr. T. L. en Vk.: Tijdschr. voor Ind. Taal-, Land-en Volkenkunde, uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Bijdr. T. L. en Vk.: Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde van Ned. Indië, uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde

van Ned. Indië.

T.N.I.: Tijdschrift voor Ned. Indië.

Verh.Konk.Bat.Gen.: Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

Meded.Encycl.Bureau: Mededeelingen van het Bureau voor de bestuurszaken der buitenbezittingen bewerkt door het Encyclopaedisch Bureau.

# Ziffern und Zahlen in den hittitischen Hieroglyphen-Inschriften 4).

### P. Jensen, Marburg.

Das Recht dazu, im Nachfolgenden die an erster Stelle besprochenen Schriftfiguren ohne eine exakte Begründung a priori als Ziffern zu betrachten, leite ich 1. aus ihrer Form her: einem einzelnen kleinen senkrechten Strich und Verbindungen von zwei, drei, vier, fünf, sechs, dreimal drei und dreimal sechs solchen Strichen, und 2. daraus, daß solche Verbindungen öfter kurz aufeinander folgen, und dann mehrfach mit einer kleineren Strichzahl an erster und einer um einen Strich größeren an zweiter

<sup>1)</sup> Fr. Junghuhn, Die Battaländer auf Sumatra, II, 1847, S. 276.
2) Prof. Dr. J. de Vries (Leiden) und Prof. Dr. J. Gonda (Utrecht) waren

so freundlich, mich darüber ihre Meinung wissen zu lassen.

3) Mythology of all Races X.

4) Mit "Mess." bezeichne ich im folgenden Messerschmidt, Corpus inscriptionum Hettiticarum, in den "Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft", Jahrgang 5, 7 und 11 (1900, 1902 und 1906), mit "Carch" Hogarth bzw. Woolley, Carchemish, Part. I und II, mit "Blei" Andrae, Hittitische Inschriften auf Bleistreifen aus Assur (= Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 46) Gesellschaft Nr. 46).

P. Jensen:

Stelle, so daß sie zahlenmäßige Beziehungen zueinander zu haben und einander gegenseitig als Ziffern zu bestätigen scheinen (s. Blei a Rs. o. und u.: 3 und 4; Blei c Rs. o. und u.: 4 und 5; Carch A 6, 6: 3 und 4; vgl.

Blei g Vs. o.: x + 1 und x).

In den hittitischen Hieroglyphen-Inschriften wären danach kleine senkrechte Striche Ausdrücke für Einer, ein solcher Strich ein Ausdruck für 1 (Bleib Vs. o. usw.); zwei nebeneinander für 2 (Bleib Vs. u. u. s.); drei nebeneinander für 3 (Blei a Rs.o.; Carch A 6, 6); 4 könnte ausgedrückt werden durch vier solche Striche nebeneinander (Carch A 6, 6), die nicht mit der so häufigen Schrift-Hieroglyphe Vier-Strich, für ein Adjektiv (ZA XXXV, 275; Kleinas. Forsch. I, 483; s. dazu namentlich auch Carch A 6, 6 am Ende) verwechselt werden dürften, deren vier Striche ja auch als zwei nach unten gegeneinander geneigte Strich-Paare erscheinen; 4 könnte aber auch ausgedrückt werden durch zwei Strich-Paare untereinander (Blei a Rs. u.; c Rs. o.; f Rs. u.); 5 aber würde ausgedrückt durch drei senkrechte Striche nebeneinander mit zwei senkrechten darunter (Blei e Rs. u. und e Rs. o. bis); 6 durch sechs senkrechte Striche nebeneinander (Olmstead, Travels Pl. VI, 1) oder durch drei Strich-Paare untereinander (Blei e Rs. u. bis). 7 und 8 kommen, scheint es, in den Inschriften nicht sicher vor. 9, überaus häufig, dürfte ohne jeden Zweifel erscheinen als drei senkrechte Drei-Striche unter oder nebeneinander oder neun Striche nebeneinander (Carch A 6, 7; A 15b\*\*, 2; Mess XLXIII, 1 und 2 bis;; Mess X, 2 und 4ff.; Olmstead, Travels, Pl. XVI A, 3 bis und B, 5 ter, XIX A, 1 und B, 1), erscheint auch einmal als 5 senkrechte Striche nebeneinander mit vier solchen darunter (Carch A 18 j). Von anderen, durch senkrechte Striche ausgedrückten Zahlen zeigt sich noch 18 (vgl. u. S. 247), bezeichnet mit drei Sechs-Strichen untereinander (Olmstead, Travels Pl. VI, 1).

Außer kleinen senkrechten Strichen werden anscheinend auch kleine wagerechte Striche als Ziffern verwandt. So wird einmal (Blei a Rs. u.) doch wohl 5 — hinter vorangegangener 4, mit wiederum 3 vorher (vgl. o. auf dieser S.) — durch drei kleine wagerechte Striche nebeneinander mit

zwei solchen nebeneinander darunter ausgedrückt.

Ein längerer wagerechter Strich (----) (Blei c Rs. o.; hier vor 9, ausgedrückt durch drei kleine Kreise oder Kugeln, wozu u. S. 247; und Blei g Vs. o., sowie Carch A 2, 4) bedeutet aber allem Anscheine nach wieder 9, und zwei solche Striche übereinander (===) somit gewiß wieder 18 (Carch A 11a, 2, vgl. o. auf dieser S.). Daß der längere wagerechte Strich in der Tat wieder 9 ausdrückt, läßt sich aus Folgendem erschließen: In Mess X. 4 finden wir dreimal drei Striche, doch offenbar = 9 (s. o. auf dieser S.), und darunter und dahinter die Hieroglyphe, "Hand mit Dolch" oder "Messer", in Z 5 ebendort unter und hinter derselben Ziffer den auch sonst mit dieser Hieroglyphe öfters wechselnden Eselskopf (ZAXXXV, 275). Ganz ebenso finden wir in Olmstead, Travels Pl. XVI A, 3 und B, 5 unter und hinter den 9 Strichen den Eselskopf bzw. die "Hand mit Dolch" oder "Messer"; in Carch A 2, 4 geht aber dem Eselskopf der wagerechte längere Strich und in Carch A 11a, 2 der "Hand mit Dolch" oder "Messer" ein doppelter solcher Strich vorher. Zu dem eben Gesagten, das einen Wechsel von neun Strichen, = 9, mit unserem wagerechten Strich nahelegt, kommt noch etwas Gleichartiges hinzu, das ebenso für den Strich den Zahlenwert 9 vermuten läßt. Eine Stelle in Carch A 2, 4 links ist offenbar eine Parallele zu ebendort 11a, 3 und 4 links. An der ersteren Stelle findet sich nun, wie bemerkt, über und vor dem Eselskopf unser wagerechter Strich, in A 11a, 3 unter und hinter, bzw. einfach in Verbindung mit dem Eselskopf die drei Kugeln oder Kreise, die nach unten S. 247 auch 9 bezeichnen sollen. Ob das Gewicht dieser Tatsachen dadurch abgeschwächt oder verstärkt wird, daß

Carch a. a. O., A 2, 4 vor dem Strich auch diese drei Kugeln oder Kreise. dabei in Verbindung mit einem anderen Tierkopf als dem Eselskopf, bietet, kann ich vorerst noch nicht zu entscheiden wagen. Schließlich ist noch für unsere Frage wichtig, daß, wie der wagerechte Langstrich lediglich mit Ziffern wechselt, die fraglos 9 bedeuten, so gerade nur der wagerechte Langstrich, ebenso wie jene Ziffern auch doppelt erscheint. Wir dürfen nach allem jedenfalls vermuten oder es gar für wahrscheinlich halten, daß der wagerechte Langstrich auch gerade 9 bezeichnet. Und somit dürfte er auch in Blei g Vs o.: 9 und kurz davor zusammen mit nachfolgendem senkrechten Strich darunter: 9 + 1 = 10 bezeichnen und nicht etwa wegen des ja für uns auch ganz unmaßgeblichen phönizischen wagerechten Langstrichs = 10, statt 9 bzw. 9 + 1 (= 10), etwa 10 bzw. 10 + 1 (= 11) bezeichnen, und dürfte ein doppelter wagerechter Langstrich, statt  $2 \times 9$ , nicht etwa  $2 \times 10 = 20$  bedeuten.

Mit 9, ausgedrückt durch neun senkrechte Striche, wechselt ein Dreizink (Carch A 15 b\*\*, 2 u s.), zumeist mit je einer Kugel oder einem Kreis an den drei Spitzen, dann aussehend wie ein zweifach gegabelter Zweig mit drei Beeren oder runden Früchten daran, ein ganz andersartiges Zeichen, gar nicht nach einer Ziffer aussehend, das auch nicht gerade ein bloßes Zahlzeichen zu sein braucht, dessen Sinn aber jedenfalls den Zahlbegriff 9 einschließt. Den Dreizink ohne Kugeln oder Kreise daran finden wir deutlich vor allem Mess II, 7.

Mit dem Dreizink, zunächst mit drei Kugeln oder drei Kreisen daran, wechseln nun wieder drei Kugeln oder Kreise für sich. S. Carch A 11b, 6: je drei solche Kugeln unter und hinter einem Wildstier- (Einhorn-) und einem gewöhnlichen Stier-Kopf und Blei a Vs. o. usw.: Dreizink unter und hinter dem Jungstier-Kopf, der, anerkanntermaßen, mit den eben genannten Stier-Köpfen wechselt. Die drei Kugeln, die also offenbar  $3 \times 3$  bedeuten können, erscheinen nebeneinander in wagerechter Richtung oder senkrecht untereinander oder in Dreieck-Form zusammengeordnet (Carch. A 11b, 6, a. a. O., PSBA XXXI Pl. VIII Nr. 4, 2 rechts im Anfang, Blei f Rs. o. und u. usw.: jeweils in Verbindung mit einem Tierkopf). Sechs solcher Kugeln oder Kreise (Carch. A 4d: unter und hinter einem Stier-Kopf) wechseln wieder mit zwei Dreizinken (Carch A 5b: zwei Dreizinke unter und hinter einem Jungstier-Kopf; vgl. in Carch A 11b, 6 eine mit Carch A 4d verwandte Stelle (je drei Kugeln oder Kreise unter und hinter einem Wildstier-Kopf und einem gewöhnlichen Stier-Kopf), und vgl. oben. Somit dürften  $2 \times 3$  Kugeln oder Kreise ebenso wieder  $2 \times 9 = 18$  bezeichnen wie zwei Dreizinke.

Durch das Vorstehende werden wir zu dem Schlusse gedrängt, daß die einzelne Kugel oder der einzelne Kreis in der Tat als Ziffer verwandt wird und 3 bedeutet. Dieses Resultat haben wir durch Fortschreiten von einem anscheinenden Zeichenwechsel zum anderen erreicht: von dem kleinen senkrechten Strich und 9 solcher Striche über den Dreizink zum Drei-Kugel-Haufen. Darum ist es nun sehr willkommen und als eine schöne Bestätigung für unsere Untersuchungs-Resultate anzusehen, daß auch direkt die Gleichartigkeit der kleinen senkrechten Striche und der Kugeln oder Kreise festzustellen ist. In Blei e Rs. u. finden wir drei Strichpaare untereinander zwischen den gleichen gebrochenen Linien, wie in A 11b, 2 drei Kugeln untereinander. Vgl. Carch A 2, 6; A 3, 2 (?); A 5a, 1; Mess. XI 5; XXIII A 2; XLVI, 3. Somit dürfte, wie für die drei Kugeln oder Kreise, auch für den Dreizink ein Zifferncharakter wenigstens in gewissem Sinne und damit eine 9 einschließende Bedeutung endgültig erwiesen sein.

Die außerordentliche Häufigkeit einer und derselben Zahl, nämlich 9, in unseren Inschriften zeugt mehr als vieles andere von deren, von Anfang an von mir behaupteten Stereotypie, und dabei davon, daß wir darin keine Berichte von einmaligen, verschiedenartigen, bestimmten Begebenheiten, seien es Palast- oder Tempelbauten. seien es Kriegs- und Eroberungs-Zügen, zu erwarten haben, sondern lediglich die sich stets gleichbleibenden Lobpreisungen des Subjekts der Inschriften durch aneinandergereihte Titulaturen, die sich an ein "Ich" oder "Ich (bin)" im Anfang der Inschriften anschließen. Uns interessiert hier, was für eine Rolle der Neun dabei zugedacht ist. Sie erscheint in Verbindung 1. mit Hieroglyphen, deren adjektivische, natürlich lobende Bedeutung wir festgelegt zu haben glauben (Z A XXXV, 275 und Kleinas. Forsch. I, 483), 2. aber in Verbindung mit einem Tier und Tier-Köpfen (natürlich für Tiere, zu denen diese gehören), Köpfen von starken, gefährlichen oder sonstwie mit hervorragenden Eigenschaften ausgestatteten Tieren, so einem Stier, im besonderen einem Wildstier, Raubtieren, einem Roß, einem Hasen (Carch 11b, 6; Blei f Rs. o. und u., c Rs. o. usw.). Man darf daher vermuten, daß die hinzugesetzte Zahl die Bedeutsamkeit, sei es des rühmenden Adiektivs, sei es des Tiers, mit dem der König verglichen wird, steigern soll, als eine hyperbolische Zahl. Der König wurde also etwa als 9 mal groß, stark, mächtig, als ein neunfacher, ein Neun-Stier, Neun-Löwe, als ein Neun-Hase (wegen seiner Schnelligkeit?) gerühmt. Von gerade der 9 als einer solchen hyperbolischen Zahl wissen wir ja auch sonst. Von einem Neun-Aas als Schimpfwort habe ich noch kürzlich in einem in Hessen spielenden Bauern-Roman (Alfred Bock, Das fünfte Element, S. 38) gelesen, und mit der Art der Verbindung kann man vergleichen Juz-at "Hundert-Pferd" für ein gewaltig starkes Pferd in "Märchen der Weltliteratur", in einem turkestanischen Märchen (Märchen aus Turkestan Nr. 5, S. 65).

Mit diesem Schlusse, daß in unseren Inschriften 9 eine hyperbolische Zahl ist, steht in bester Harmonie, daß wir auch gerade das Doppelte von 9, 18, mehrfach in den Inschriften treffen (o. S. 446 und 447) und dabei in ähnlichen Verbindungen (o. ebendort). Ganz besonders bemerkenswert ist es dabei, daß, während der König, ob zwar auch ein Gott, in Carch, A 11b, 6 als ein 9 facher Stier bezeichnet würde, ein richtiger, unirdischer übermenschlicher Gott, d. h. der Wettergott, als solcher Carch A 4d, in einer verwandten Inschrift, ein 2 × 9, d. i. 18 facher Stier genannt würde.

Bei diesem Schlusse, daß also die Neunzahl in den hittitischen Hieroglyphen-Inschriften eine hyperbolische Zahl ist, müssen wir es bewenden lassen und unserer weiter schweifenden Phantasie Zügel anlegen, so sehr auch das oben Dargelegte zu höherem Fluge reizt. Wenn 10 nach o. S. 247 durch 9+1 ausgedrückt zu werden scheint, so scheint die 9 nicht nur eine hyperbolische, sondern auch eine Basiszahl zu sein, wie die 10 in unserem Zahlensystem. Indes scheint es vorderhand geraten, sich den Warnungen sachkundiger Mathematiker $^1$ ) nicht zu verschließen und auf ein etwaiges Nonalsystem in unseren Inschriften vorerst Verzicht zu leisten.

Nachdem oben festgestellt ist, daß in den hittitischen Hieroglyphen-Inschriften außer Strichen auch kleine Kreise oder Kugeln als Ziffern verwendet werden, verdient es jedenfalls erwähnt zu werden, daß die Ausgrabungen von Toprak-Kaleh in Armenien Bruchstücke mit ebenso aussehenden Ziffern zutage gefördert haben (s. Lehmann-Haupt, Armenien II, II, S. 586 und 579 [?]). Auf Seite 588 ebenda veröffentlicht derselbe Gelehrte eine Tontafel "kretischer" Beschriftung und Linierung, die auch

<sup>1)</sup> Für liebenswürdige Beratung und Belehrung bin ich ganz besonders dem Herrn Kollegen Neugebauer in Göttingen zu großem Danke verpflichtet.

solche Figuren (Kreise - bzw. Kugeln neben senkrechten Strichen) als Ziffern zeigt, eine Tontafel, die gleichfalls aus Toprak-Kaleh stammt und von Lehmann-Haupt mit Tafeln mit kretisch-minoischer Schrift ver-

gleichen wird.

Gleichläufigkeiten und Übereinstimmungen wie die oben erwähnten können an sich natürlich keine geschichtlichen Zusammenhänge erweisen. Finden wir doch auch schon bei den alten Sumerern neben Strichen runde Vertiefungen als Ziffern verwandt, dabei auch bei ihnen die runde Vertiefung für eine höhere Zahl als den Strich<sup>1</sup>). Aber die Nachbarschaft von Armenien und dem Gebiet unserer hittitischen Hieroglyphen-Inschriften erlaubt doch die Vermutung, daß wenigstens zwischen den präarmenischen Ziffern von Toprak-Kaleh und den oben von uns aufgezeigten hittitischen Ziffern geschichtliche Beziehungen bestehen. Dies um so mehr, als in Toprak-Kaleh auch Hieroglyphen gefunden sind (Lehmann-Haupt a. a. O. S. 577ff. und 587; Mess I, 2 [vgl. 1]). Vgl. jetzt die Abb. f und g auf S. 17 bei Bossert, Šantaš und Kupapa (MAOG VI, 3), nach Evans, Scripta Minoa I, S. 179 P. 121 und Monumenta Ant. XIII Taf. IV, 2, doch wohl sicher mit kretischen Ziffern (kleinen Kreisen, senkrechten und wagerechten Strichen, wie nach o. S. 246f. in der hittitischen Hieroglyphenschrift), die im Hinblick auf Bosserts kretisch-hittitische vergleichende Schriftstudien a. a. O. einen Zusammenhang mit den hittitischen Ziffern nahelegen könnten.

## Negerkunst von Benin und deutsches Metallexportgewerbe im 15. und 16. Jahrhundert.

Von

### Takob Strieder.

Eine interessante Ausstellung von Negerkunst, die im Sommer 1931 im Münchener Museum für Völkerkunde stattfand, veranlaßt mich auf einen Zusammenhang hinzuweisen, der bisher den Fachmännern entgangen ist und der vielleicht für das Beninproblem, besonders für die bis jetzt noch nicht gestellte Frage der Beeinflussung der westafrikanischen Bronzekunst durch das deutsche Metallgußgewerbe des 15. und 16. Jahrhunderts von Bedeutung sein kann.

Im Verkehr der Mittelmeerländer mit den Gold-, Pfeffer- und Elfenbeingebieten der äquatorialafrikanischen Westküste, der zunächst von Nordafrika (Tunis, Fez, Ceuta, Kairo) und wohl auch von Ostafrika kommend durch die Wüste gegangen war2), brach um die Mitte des 15. Jahr-

ein Handelsweg von Nordostafrika (Abessinien) nach Westafrika. Marquart, Die Beninsammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden. Leiden 1913, S. 5 und sonst siehe Register unter Abessinien.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>) Gewisse Dinge lassen allerdings die Erwägung berechtigt erscheinen, ob nicht zwischen der sumerischen und der hittitischen Hieroglyphen-Schrift verwandtschaftliche Beziehungen bestehen, die das über die sumerischen Ziffern Gesagte seiner Beweiskraft berauben würde.

2) Nach der Ansicht von Marquart ging im Altertum und Mittelalter auch

Auf die Frage, ob Italiener, Franzosen oder Niederländer im Mittelalter schon vor den Portugiesen zur See in die Bucht von Guinea kamen und handelten, soll hier nicht eingegangen werden. Wenn die Frage bejaht werden müßte, war jedenfalls vor der Ankunft der Portugiesen dieser Handel nur sehr gelegentlich.

hunderts eine neue Epoche von schnell wachsender Bedeutung für die Handelsvölker Europas an. Damals drangen die Portugiesen, von ihrem großen König Heinrich dem Seefahrer geführt, kolonisierend in die nördlichen Randländer des Golfes von Guinea ein. Von jetzt an vollzog sich auf dem direkten Seeweg von den portugiesischen Kolonialstationen, Forts und Handelsniederlassungen der Pfeffer-, Gold-, Elfenbein- und Sklavenküste her ein steigender Export von Guineapfeffer, dem sogenannten Malagettpfeffer, von Elfenbein, von Gold aus den Aschantigebieten, später auch von Negersklaven usw. im Austausch gegen europäische Waren. El Mina (São Jorge da Mina), das zuerst portugiesische, dann holländische und schließlich (seit 1872) britische Fort mit Handelsniederlassung an der Goldküste von Oberguinea, aber auch Arguin, das später unter dem Großen Kurfürsten in der frühen afrikanischen Kolonialgeschichte der Deutschen einen Namen bekam, Gwato und andere Küstenplätze am Nordrand des Golfes von Guinea wurden für die Europäer Handelsstationen von schnell wachsender Bedeutung. Zunächst für die Portugiesen! Neben ihnen richteten aber auch andere europäische Nationen, die Engländer, die Niederländer, die Franzosen (namentlich die Nordfranzosen) schon im Laufe des 15. Jahrhunderts ihre mehr oder weniger regelmäßigen Handelsfahrten in die genannten Gebiete, von denen das Negerkönigreich Benin am meisten die Aufmerksamkeit der Ethnographen und Kunsthistoriker beanspruchen darf.

Benin, früher der Name für den ganzen östlichen Teil von Oberguinea, hat der Völkerkunde mit den Werken der sog. Beninkultur in den letzten zwei Menschenaltern verschiedene Rätsel aufgegeben. Seit die Engländer in einer Strafexpedition des Jahres 1897 die Hauptstadt des alten Negerreichs erobert hatten, wurden die Europäer näher mit der sog. Beninkultur bekannt. Massenhaft kamen nun ihre künstlerisch hochstehenden Metallwaren (Bronzeguß usw.) und Elfenbeinschnitzereien in die europäischen Museen. Es entstand die Frage der zeitlichen Einordnung dieser kunstgewerblichen Produkte Westafrikas, die Frage aber besonders der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Beninkultur von europäischen oder sonstigen Einflüssen<sup>1</sup>).

Nun kann es keinem Zweifel unterliegen, daß europäische Metallprodukte, namentlich die von den Negern Afrikas so sehr geschätzten Kupfer-, Bronze- und besonders Messingwaren schon im 15. Jahrhundert in riesigen Mengen über Portugal in die Randgebiete des Golfes von Guinea exportiert wurden. Wir wissen von einer massenweisen europäischen, auf dem direkten Seeweg vor sich gehenden Einfuhr von Messingspangen, sog. Manillas, wie sie die Neger an Armen und Beinen trugen, wie sie aber auch als Geld in Afrika kursierten<sup>2</sup>), schon aus den Zeiten kurz nach der Mitte des 15. Jahrhunderts. Nach Elmina, nach Benin usw. gingen solche und andere Kupfer- und Messingprodukte, z. B. Kessel, Becken, Schüsseln<sup>3</sup>) gleich in vielen Tausend Stücken ja Zentnern<sup>4</sup>). Gerade die genannten

<sup>1)</sup> Für die Behauptung des Ursprungs der Beninschen Bronzekunst in Indien vgl. Marquart a. a. O., Vorwort S. 10 u. S. CCXCV.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Abbildungen dieser Geldringe siehe bei Marquart a. a. O. Tafel VII und VIII und bei F. von Luschan, Altertümer von Benin. Berlin und Leipzig

<sup>1919.</sup> Tafel 100/1 und 104 A.

3) Abbildungen siehe bei von Luschan a. a. O. Tafel 34 A und C und 104.

4) Einmal gleich 16000 "manilhas de latam" (Messingspangen). Vgl. Archivio historico portuguez Bd. II, S. 351 nach den Cartas da quitação del rei D. Manuel, die Braamcamp Freire dort veröffentlicht hat. Dom Manuel regierte 1495 bis 1521. Vgl. auch für den Export von Messingspangen nach Elmina, Axim usw. Archivio historico portuguez Bd. I (1903), S. 95, 200f., 205f. (Nr. 28), 243 (Nr. 44). Besonders große Zahlen sind dort die folgenden: Der kgl. portugiesische Faktor von Elmina hat 1511-1522 in die dortige Faktorei nicht weniger als 302920

Messingwaren blieben jahrhundertelang für den europäischen Export nach Westafrika führend. Wie die Portugiesen so haben sie später die Eng-

länder und Niederländer in großen Mengen nach Westafri-

ka eingeführt.

Nur selten war dabei im 15. und 16. Jahrhundert Portugal auch das Herstellungsland der genannten Messing-, Bronze- und Kupferwaren. Zumeist entstammten sie den Werkstätten der Messing- und Kupferschläger in Süddeutschland (besonders in Nürnberg) und in Westdeutschland (Aachen, Köln sowie überhaupt am Niederrhein). Aus diesen deutschen Städten exportierte z. B. die große Ravensburger Handels gesellschaft schon Ende des 15. Jahrvielfach Messinghunderts waren wie Näpfe, Becken, Schüsseln, Armspangen nach Portugal, wo sie in den königlich portugiesischen Magazinen zu Lissabon (Casa von Mina oder Casa von Guinea genannt) für den staatlicherseits an portugiesische Monopolgesellschaften vergebenen Exporthandel



Abb. I. Bronzeplatte von Benin. Europäischer Händler mit 5 Geldringen. Museum für Völkerkunde Leipzig.

nach Westafrika aufgestapelt wurden. Am Anfang des 16. Jahrhunderts erscheint dann das aus Aachen nach Antwerpen verpflanzte Handelshaus

Messing-Manilhas erhalten (S. 201), der Faktor von Axim vom 1. Mai 1505 bis 30. September 1506 u. a. 67094 manilhas de latam (S. 206).

Ich setze die Stelle aus dem Archivio historico portuguez Bd. II, S. 351 mit einer von Frl. Dr. Fitzler gegebenen Übersetzung hierher, weil diese Zeitschrift in Deutschland schwer zu bekommen ist und besonders weil die Stelle zeigt, wie von alters her von seiten der portugiesischen Regierung der koloniale Handel monopolisiert wurde: Mandámos tomar conta a Fernam de Mello, fidalgo de nossa casa e capitam da nossa ilha de Sam Thomé das 16000 manilhas que recebeo dos nossos oficiaes da Casa da Mina por o resgate dos espravos e pimenta nos rios da dita ilha segundo mais cumpridamente era decrarado por um contrauto que com elle tinhamos feito; e assi das 1877 manilhas que recebeo isso mesmo do nosso feitor de Benim, a saber: 550 de Frandes e 530 de cobre e 600 de latam e as 140 de cobre grosso a saber: 550 de Frandes e 530 de cobre e 600 de latam e as 140 de cobre grosso e estas se contam uma por duas das outras; e assi de 1360 reaes em dinheiro per avaliaçam destas cousas a saber: 440 rs. per que foram avaliados 22 colares com seus fozis, e 200 rs. por 1º grilhões e 140 rs. por 7 ferros de prender negros dos que fazem em Benim . . . Dada em Santarem a 9 de Dezembro de 1510. Zu deutsch: Wir haben mit Fernam de Mello, Edelmann unseres Hauses und Hauptmann unserer Insel S. Thome abrechnen lassen über die 16000 Armringe, die er von unseren Beamten des Mina-Hauses empfangen hat für den Sklaven- und Pfefferbandel en den Fliggen der genannten Insel vie eusführlichen enklärt wird in einem handel an den Flüssen der genannten Insel, wie ausführlicher erklärt wird in einem Kontrakt, den wir mit ihm abgeschlossen haben; ebenso über 1877 Armringe, die eben derselbe von unserm Beniner Faktor erhielt, nämlich 550 aus Flandern und 530 aus Kupfer und 600 aus Messing und die 140 aus grobem Kupfer, und letztere werden eine für zwei der anderen gerechnet; und ferner über 1360 reaes in Geld als Gegenwert für folgende Dinge: 440 rs. für 22 so veranschlagte Gliederhalsketten und 200 rs. für Fesseln und 140 rs. für 7 Eisen zum Fesseln von Negern, wie man sie in Benin macht . . . Gegeben in Santarem, am 9. Dezember 1510.

der Schetz als eine Hauptexportfirma der für Westafrika via Portugal bestimmten Messing- und Kupferwaren Deutschlands. Spätestens kurz vor der Mitte des 16. Jahrhunderts erlangte schließlich die Firma Fugger eine überragende Bedeutung auf diesem Warenexportgebiet in die Kolonialwelt der Portugiesen, nachdem sie - wie auch andere deutsche Kaufleute - seit vielen Jahrzehnten schon Rohmetall, besonders Kupfer, auf die Pyrenäenhalbinsel in großem Stile exportiert hatte. Jetzt kam ein großartiger Export von Fertigfabrikaten hinzu. Aus dem Jahre 1548 ist uns ein notarieller Akt erhalten<sup>1</sup>), in welchem der Antwerpener Faktor des Königs von Portugal und Christoph Wolf, der dortige Faktor der Firma Anton Fugger und Neffen einen Warenlieferungskontrakt auf folgender Grundlage schließen: Die Fugger verpflichten sich viel Tausende<sup>2</sup>) von Zentnern gegossener Messingspangen ("manilhas de latam") zu liefern. Ebenso Zehntausende von Töpfen, Näpfen und Kesseln aus Messing. Die Ware war innerhalb 3 Jahren nach Lissabon zu senden und dort an die Beamten der königlich portugiesischen Ausfuhrmagazine abzuliefern, die früher — vor der Umsegelung des Kaps der guten Hoffung — Casa da Mina y Guinea, später Casa da India y Mina, schließlich nur noch Casa da India hießen. Die von der königlich portugiesischen Handelsmonopolverwaltung für den westafrikanischen Export bei den Fuggern bestellten Waren sollten von guter Qualität sein, so wie sie dem Handel nach Westafrika entsprachen und von solcher Größe und in solchen Sorten, wie sie immer in dem genannten Handel gebräuchlich waren, dazu vom üblichen, im Notariatsakt näher angegebenen Gewicht. Auch mußte die Ware den Mustern entsprechen, die vom Faktor des Königs von Portugal dem Fuggerschen Angestellten übergeben wurden und entsprechend der Ware sein, die andere Kontrahenten lieferten. Höchstwahrscheinlich haben die Fugger in ihren kärntnerischen, ungarischen, tirolischen und thüringischen Messingwerken die Mehrzahl der bestellten Waren selbst angefertigt, aber auch Nürnberger, Aachener und Kölner Kupferschläger können von ihnen mit Hilfe dieser großen Kolonialaufträge in Nahrung und Verdienst gesetzt worden sein<sup>3</sup>).

So gelangten seit Ende des 15. und im 16. Jahrhundert massenhaft Produkte der deutschen Metallindustrie nach dem äguatorialen Westafrika. Was geschah dort mit diesen deutschen Waren? Die Messingkessel, -becken und -töpfe gingen offenbar unverändert in den Gebrauch der begüterten Neger über, die sie unmittelbar oder durch Weitervermittlung von eingeborenen Händlern von den portugiesischen Kaufleuten gegen Gold, Elfenbein usw. eintauschten<sup>4</sup>). Dagegen scheinen die Messing- und Bronze-

3) Vgl. mein Buch "Aus Antwerpener Notariatsarchiven", S. XXXVI und das oben über den Messingwarenexport der großen Ravensburger Handelsgesellschaft Gesagte.

<sup>1)</sup> Das von mir in der Stadtbibliothek zu Leipzig aufgefundene aufschlußreiche Notariatsprotokoll habe ich veröffentlicht in meinem Buch "Aus Antwerpener Notariatsarchiven. Quellen zur deutschen Wirtschaftsgeschichte des 16. Jahrhunderts." Berlin und Leipzig 1930, S. 451ff., vgl. dort auch S. XXXIIff. Hier finden sich die genauen Zitate über das oben Gesagte.

2) Die genauen Zahlen habe ich in meinem in Anm. 1 genannten Werke

<sup>4)</sup> Vielleicht ist in manchem Völkerkundemuseum unserer Tage die eine oder andere alte Messingschüssel zu sehen, die als altafrikanische Arbeit gilt, in Wahrheit aber aus Nürnberger oder rheinischen Werkstätten des 16. Jahrhunderts stammt. Man sollte m. E. auch die berühmten Goldgewichte der Aschanti einmal auf ihre Herkunft prüfen. Stillistisch ist die Frage der geographischen Herkunft in Afrika aufgefundener Metallarbeiten nicht allein zu entscheiden, da — wie wir aus dem so bedeutsamen Kontrakt der Fugger mit dem Faktor des Königs von Portugal oben erwähnten — den europäischen Fabrikanten der nach Afrika bestimmten Einfuhrwaren schon im 16. Jahrhundert Muster vorgeschrieben wurden, die dem Geschmack der Neger entsprachen.

spangen nicht nur als Wertmesser (Geld) in Kurs gesetzt, sondern auch durch Einschmelzen als Rohmaterial für die berühmten Bronzearbeiten von Benin verwendet worden zu sein. Das letztere nimmt auch Marquart an<sup>1</sup>), während schon im Jahre 1505 Pacheco Pereira diese Messingringe als gangbares Großgeld an der Bucht von Benin erwähnt. Dabei wurde seitens der Neger diesen Messingspangen ein so hoher Wert beigemessen, daß man in Gwato für 12—15 solcher Ringe einen Sklaven erhielt. Noch höherer Bewertung erfreuten sie sich bei den Jjos am Rio de Rey, wo man für 8—10 solcher manilla einen Sklaven, für eine Messingspange einen ganzen Elfenbeinzahn

erhalten konnte<sup>2</sup>). Aus solchen Angaben kann man sich einen Begriff von den Riesengewinnen machen, die in absteigender Linie 1. der portugiesischen Regierung, 2. der von ihr mit dem Handelsmonopol nach Westafrika ausgestatteten Kolonialhandelsgesellschaft und allerdings in weitem Abstand 3. den deutschen Erzeugern bzw. Lieferanten dieser Metallwaren zufielen. Benin dürfte einen guten Klang auch in deutschen Handelskreisen des 16. Jahrhunderts gehabt sonsthätten haben. sich die Fugger kaum auf diesem Felde versucht.

Mit der geschilderten Entwicklung eines auf dem direkten Seeweg vor sich gehenden lebhaften deutschen Metallwarenexportes via Portugal nach Westafrika, ging den mittelmeerischen Küstenplätzen Nordafrikas un-



Abb. 2. Beninplatte. Europäischer Händler mit Geldringen. Museum für Länderkunde Stuttgart.

mittelbar und den italienischen Seestädten mittelbar ein wichtiger Teil ihres Handels verloren. Wenn nicht ganz, so doch größtenteils! Wir beobachten eine ähnliche Erscheinung wie im damaligen Weltgewürzhandel.

<sup>1)</sup> Marquart a. a. O. S. XLVIII.

Für das 19. und 20. Jahrhundert führt von Luschan a. a. O. I, S. 20 aus: Die moderne Gußtechnik in Westafrika ist gegenwärtig ganz unabhängig von irgendwelchem europäischen Einfluß; nur das Material, Kupfer, Zinn, Zink, Blei und allerhand andere, mehr oder weniger ungleichmäßige und willkürliche Legierungen werden heute noch, ebenso wie schon seit Jahrhunderten aus Europa, meist aus Deutschland, früher wohl aus Spanien eingeführt — als Draht, als Stangen und Barren, aber auch in der Form von "Geldringen", den sog. manillas.

2) Marquart a. a. O. S. CCLXXXV.

Der Handelsstrom für indische Gewürze war in der Hauptsache bis Ende des 15. Jahrhunderts von Indien kommend durch das rote Meer nach Alexandria gegangen. Hier war er von den Europäern, besonders von den Venezianern aufgenommen worden. Seit die Portugiesen dann Afrika umschifften und den direkten Seeweg nach Indien fanden, verloren Alexandria und Venedig einen beträchtlichen Teil ihrer Vorrangstellung im Weltgewürzhandel. Namentlich im Pfeffer- und Ingwerhandel erreichte jetzt Lissabon und das von dem portugiesischen König als Gewürzhandelsplatz ausersehene Antwerpen eine beherrschende Stellung. Alexandria und Venedig traten etwas in den Schatten. Ähnliches, wenn auch in kleinerem



Abb. 3. Beninplatte. Europäer mit Geldring. Völkerkunde-Museum Berlin.

Stil. erlebten Venedig und die nordafrikanischen Mittelmeerplätze wie Ceuta usw. im Metallwarenhandel. Längst ehe die portugiesischen Schiffe aus Lissabon die deutschen Metallwaren auf dem direkten Seeweg nach Westafrika, besonders in die nördlichen Randländer der Bucht von Guinea gebracht durch hatten, waren Wüste von Nordafrika her dieselben Gegenstände der europäischen Metallindustrie befördert worden. Damals waren es wohl zumeist Venezianer, die die Metallwaren nach Nordafrika brachten, von wo sie durch die Wüste in die Randstaaten der Gold- und Elfenbeinküste transportiert wurden. 'Ich muß es hier dahingestellt sein lassen, ob das sehr viel Metall verarbeitende Mailand die Produktionsstätte der genannten Exportware darstellte oder ob die Venezianer sie via Brügge aus Belgien oder Westdeutschland bezogen. Um die weitere Forschung zu unterstützen, drucke ich die folgenden Urkunden-

stellen ab. Sie zeigen in etwa, woher die Manilhas, einer der Hauptexportartikel nach Äquatorialwestafrika vor der Portugiesenzeit kamen<sup>1</sup>).

I. Esteuam Rodriguez mandamos uos que mandes uir de Ueneça manilhas de preço de seteçemtos e setemta reaes muyto bem acabados as cabeças e limadas e com este uos seja leuado em comta o que nisto despemderdes. Esprito em Euora a IIII dias de Nouembro de 1439.

Zu deutsch: Estevam Rodriguez, Wir befehlen Euch aus Venedig manilhas im Wert von 770 reaes mit sehr vollkommen ausgeführten und abgefeilten Köpfen kommen zu lassen und auf Grund dieses Schriftstückes wird Euch gut geschrieben werden, was Ihr dabei ausgebt. Geschrieben in

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>) Ich verdanke sie Frl. Dr. Fitzler, einer guten deutschen Kennerin der portugiesischen Archive. Ich benutze die Gelegenheit, um Herrn Dr. M. Küsters, Assistent am Museum für Völkerkunde zu München, meinen Dank auszusprechen für seine freundliche Unterstützung.

Evora, am 4. November 1439. (Archiv dos Feitos Findos. Kopie.

Lissabon.)

II. Esteuam Rodriguez mandamos uos que dees aos mouros que uieram d'Azamor os uestidos e cousas abaixo declaradas. Item Mafamede Çolima principal delles tacoãis de preço de cento e simquenta reaes e huu baladram de grãa de Londres e duas camisas de Olamda grosa e huu barete.

Acada huu dos tres mouros que tanbem com este vieram manilhas que vieram de Veneza de preço de vymte reaes e senhos (?) pares de ceroilas de lenço de preço de satemta reaes e huu batete. E por este noso alvara com seu etc. mandamos aos comtadores que uos leueem todo em conta, sprito

em Lisboa a XV dias de setembro de 1441.

Zu deutsch: Estevam Rodriguez, Wir befehlen Euch, den Mauren (Gesandte!), die von Azamor gekommen sind, die Kleider und unten angeführten Dinge zu geben: Item, dem Mafamede, dem Vornehmsten unter ihnen, Tacoais¹) im Werte von 150 reaes und ein Baladram (Umhang) aus rotem Londoner Tuch und zwei Hemden aus grobem holländischen Stoff und ein Barett. Jedem der drei Mauren, die mit diesem gekommen sind, Manilhas, die aus Venedig kommen, im Wert von 20 reaes und (?) Paar leinene Unterhosen im Werte von 70 reaes und ein Barett. Und durch dies unser Alvara befehlen wir den Contadoren, Euch dies alles gut zu schreiben. Geschrieben in Lissabon am 15. September 1441. (Archiv dos Feitos Findos, Lissabon.)

III. Alvará d'El Rei permitindo a Isac judeu morador em Cepta que nao pague dez mil reaes dos direitos por elle devidos por causa das manilhas e outras mercadorias que de



Abb. 4. Beninplatte. Europäer mit Geldring. Museum für Völkerkunde Berlin.

Lisboa agora leva, ficando portanto quite. De Evora a 2 de Março de 1452.

Zu deutsch: Kgl. Verschreibung, wodurch der Jude Isac, Einwohner der Stadt Ceuta von der Zahlung der 10 mil reaes Zoll befreit wird, die er wegen der Manilhas und anderer Waren, die er von Lissabon jetzt mitnimmt, schuldet. Evora, 2. März 1452. (Archiv Torre do tombo Lissabon: Chanc. de D. Alfonso V. fls. 428.)

Über das Wirtschaftliche hinaus erhebt sich für die Kultur- und Kunstgeschichte die Frage: Hat die deutsche Messing- und Bronzegießerei den

<sup>1)</sup> So werden die Manilhas auch genannt. Vgl. Strieder, Aus Antwerpener Notariatsarchiven. S. 452.

Bini nur Massenware und höchstens noch das Rohmaterial für ihre künstlerisch hochstehenden Bronzearbeiten geliefert, oder lassen sich Anzeichen dafür auffinden, daß die künstlerische Entwicklung der westafrikanischen Gießkunst in Kupferlegierungen von Deutschland, dem damals führenden Land der Messing- und Bronzegießkunst, irgendwie beeinflußt worden ist. Augenscheinlich hat der Bronzeguß der Bini über Portugal von Europa her seit der Zeit um die Mitte des 15. Jahrhunderts eine starke Förderung erfahren, wenn er nicht — was ich dahingestellt sein lassen möchte — überhaupt erst damals den Leuten von Benin in seiner Technik durch die Portugiesen und ihre Messing- und Bronzelieferanten (die Deutschen) bekannt ge-



Abb. 5. Beninplatte. Portugiesischer Krieger. Museum für Völkerkunde Berlin.

2) Struck a. a. O.

geben wurde. Was in der Tradition, wie sie die Engländer 1897 in Benin erkundeten, über einen weißen Mann namens "Ahamman-giwa" gesagt ist, der unter König Esige mit den Portugiesen kam, für ihn und seinen Nachfolger Osogboa Platten mit figürlichen Darstellungen und andere Bronzesachen anfertigte und seine Kunstfertigkeit an eingeborene, ihm von König Esige zugewiesene junge Leute weitergab, klingt mir sehr plausibel<sup>1</sup>). Nun möchte Struck mit Westermann in dem weißen Mann nur einen hellfarbigen, d. h. einen nicht schwarzen Mann und zwar einen muhamedanischen Haussa-Mann sehen. Aber warum soll man erst eine solch enge Verbindung der Portugiesen mit einem Haussa-Mann konstruieren? Da scheint es mir doch richtiger an der deutlichen Tradition festzuhalten, und vielleicht in Gedankenverbindung mit dem oben über die notorische Einfuhr deutscher Bronzegußwaren nach Westafrika (seit spätestens der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts) Gesagten folgende Hypothese aufzustellen: Darf man vielleicht in dem Ahamman-giwa einen Aleman (portugiesisch: Alemao) sehen? Einen deutschen Erzgießer, den sich die Portugiesen, die ja die in Deutschland hergestellten Bronze- und Messingwaren nach Westafrika einführten, durch Vermittlung ihrer deutschen Messingwarenfabrikanten verschrieben und an den Hof des Negerkönigs Esige mitgenommen hatten??

Ich mache zwei Fragezeichen, möchte aber doch diese gewagte Hypothese nicht unterdrücken, weil folgende Tatsachen sie offenbar stützen. Die Tradition bezeichnet die auf den Beninplatten des endenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts dargestellten Europäer als weiße Freunde Ahamman-giwas und der Könige Esige und Osogboa<sup>2</sup>). Nun sind die dargestellten Europäer zweifellos zum Teil Portugiesen. Namentlich trifft das für die Krieger zu, deren stark gekrümmte Nasen sie unzweifelhaft

¹) Vgl. B. Struck, Chronologie der Beninaltertümer. In der Z. f. Ethn. Bd. 55 (1923) S. 140f.

als Angehörige dieses Volkes stempeln. Andererseits aber erinnern die auf Benin-Bronzeplatten des endenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts dargestellten europäischen Kaufleute auch Luschan und Struck 1), die im übrigen wie alle Ethnologen nichts von dem deutschen Bronze- und Messingwarenexport (via Portugal) nach Westafrika wissen, sehr an die deutsche Tracht des beginnenden 16. Jahrhunderts. Namentlich tun das die Faltenröcke und die Gugel (Hüte) der "europäischen Handelsherrn", wie sie von Luschan nennt und auf Tafel 5 und 6 seines Buches abbildet. Von Luschan erwähnt direkt eine Arbeit Albrecht Dürers aus dem Jahre 1515, auf der uns diese Trachtenähnlichkeit besonders auffällig entgegentritt<sup>2</sup>).

Erwägt man alle genannten Umstände: die Tradition, daß ein weißer Mann — der aber kein Portugiese war — die Bronzegießkunst am Hofe des

Königs von Benin eingeführt haben soll, die eben erwähnte Trachtenähnlichkeit, die Tatsache, daß der deutsche künstlerische Bronze- und Messingguß auf der höchsten technischen Höhe stand, Deutschland aber auch als der Hauptweltproduzent von Bronze- und Messingmassenwaren im 15. und 16. Jahrhundert erscheint, daß deutsche Kaufleute dieser Zeit die ganz überragenden Bronze-und Messinglieferanten der Portugiesen für die westafrikani-Kolonialhandelsstationen waren, so gewinnt die These der Begründung der Hochblüte der Bronze-Benindurch einen deutsche Bronzemehrere gießer-Lehrmeister des endenden 15. oder des beginnenden 16. Jahrhunderts eine starke Wahrscheinlichkeit. Wie weit diese Lehrmeisterschaft ging, ob sie nur auf das Technische des Bronzegusses sich bezog oder auch auf das Künstlerische, weiß ich nicht. Jeden-



Abb. 6. Beninplatte. Eingeborene Krieger. Als Eckornament Europäerköpfe. Museum für Völkerkunde München.

falls möchte ich ausdrücklich betonen, daß wohl sämtliche uns erhaltene Bronzen von Beninkünstlern stammen. Ob darunter noch solche aus der unmittelbaren Ahammangiwaschule sich befinden, wird sich kaum entscheiden lassen. An einer Stelle seines großen Werkes über die Altertümer von Benin (I, S. 21) kommt übrigens auch von Luschan meiner Ansicht von einem frühen deutschen Einfluß (15. Jahrhundert) auf die Bronzekunst von Benin nahe, wenn er schreibt: "Hat sich die Gußtechnik von Benin aus eigenen, unscheinbaren Anfängen zu der großartigen Höhe erhoben oder liegt eine fremde, etwa eine portugiesische oder italienische, vielleicht sogar

<sup>1)</sup> Struck a. a. O. S. 147 nach von Luschan.

<sup>2)</sup> Merkwürdig europäisch muten einen auch die Köpfe mit den Tiroler Federhüten an, die auf meiner Abbildung 6 in 3 Ecken als Ornament angebracht sind.

eine deutsche Anregung vor? Ich bin sehr weit davon entfernt, mich hier nach der einen oder anderen Richtung entscheiden zu wollen, aber ich möchte doch nicht unterlassen, hier so ganz nebenbei an unseren Nürnberger Landsmann Behaim zu erinnern, den Freund von Columbus, der 1484 Diego Cao als ,Kgl. Kosmograph' nach Oberguinea begleitete. Wir

wissen, daß diese Reise bis an die Kongomundung führte.

Die kaufmännischen Interessen der Portugiesen und der Deutschen wurden durch die Übertragung des künstlerischen Bronzegusses nach Benin nicht berührt, jedenfalls nicht geschädigt, sondern vielmehr dadurch gefördert, daß man sich durch derartige Freundlichkeiten die Gunst des Herrschers in dem schon im 15. Jahrhundert stark einsetzenden westafrikanischen Handelswettkampf der europäischen Nationen sicherte<sup>1</sup>). Die Bronzen, die die Könige von Benin herstellen ließen, waren keine Massenartikel, wie die Armspangen, wie die Kessel und Becken und Schüsseln, deren Herstellung und mittelbare Einfuhr (über Portugal) nach Westafrika den deutschen Kaufleuten oblag. Der Besitz der Bronzen war ein Vorrecht des Königs<sup>2</sup>). Ein Bronzegießer mit dem Titel Jne-nigun gehörte Jahrhunderte hindurch zum Hofstaat des Königs. Noch im Jahre 1897, als die Engländer die Stadt Benin eroberten und zerstörten, befand sich unmittelbar neben dem Palast des Königs die Gießerei<sup>3</sup>). Man wird hierbei lebhaft an die Wertschätzung von Sachverständigen in der Metallverarbeitung an vielen Fürsten- und Häuptlingshöfen auch der europäischen frühhistorischen Zeit erinnert. Man denke an Wieland, den Schmied, oder etwa — wenn man nach geschichtlichen, nicht sagenhaften Parallelen zu der alten königlichen Bronzemanufaktur des Herrschers von Benin Umschau hält — an die hervorragende Stellung einzelner Handwerker in den germanischen Volksrechten.

Aus dem eben Gesagten ergibt sich auch die Antwort auf die Frage, warum denn der König von Benin Wert darauf legte, eine eigene Bronzegießstätte an seinem Hof zu haben, statt etwa die gewünschten Bronzegegenstände in Europa durch Vermittlung derjenigen portugiesischen Handelsleute anfertigen zu lassen, die auch die Massenwaren, die Becken und Kessel, die Armspangen usw. fertig nach Westafrika importierten. Die differierende Geschmacksrichtung — hie afrikanische, hie europäische - kann nicht das Entscheidende gewesen sein. Dem hätte man durch Anforderung einer gewünschten ungefähren Stilrichtung, durch Stellung von Mustern usw. abhelfen können. Wir erwähnten ja bereits oben, daß den Importeuren der europäischen Massenwaren, den Fuggern, Muster bei Gelegenheit des Abschlusses von Lieferungskontrakten von seiten der portugiesischen Krone gegeben wurden, damit die Europäer den Geschmack der westafrikanischen Negerkonsumenten trafen 4). Wir müssen demnach ein

<sup>1)</sup> Sehon in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts setzt die Konkurrenz der Engländer, Niederländer und Franzosen in Westafrika ein. Wie gut sich die Portugiesen noch Anfang des 16. Jahrhunderts mit dem Königreich Benin verstanden, erkennt man am besten aus einem Briefe des Duarte Pires an König Manuel (1516, Oktober 20). Dort ist genau über das freundliche Verhältnis des Königs von Benin zu den Portugiesen, ihren Missionären usw. berichtet. Abgedruckt in Alguns documentos do Archivo nacional da Torre do Tombo ácerca das navegações e conquistos portuguezas publicados por ordem do governo de sua majestade fidelis-

conquistos por aguezas publicados por ordem do governo de sua majestade Indenssina ao celebrar-se a commerção quadricentenaria do descobrimento da America. Lisboa (imprema nacional) 1892 S. 395f.

2) Struck a. a. O. S. 118 nach von Luschan und Hagen.

3) Struck a. a. O. S. 118.

4) Marquart a. a. O. S. 45 beschreibt eine schwere Messingmanilla, die eine unverstandene Nachbildung einheimischer afrikanischer Produkte durch autopäische Exportfinnen sei. Autoposeite orwähnt von Luschan Poningehousen. europäische Exportfirmen sei. Andererseits erwähnt von Luschan Beninsche Henkelkannen, die einer westeuropäischen Form des 16. Jahrhunderts nachgebildet seien. A. a. O. S. 416.

anderes Moment aufsuchen, das dem Beninkönig den Wunsch nahelegte eine eigene, von seinen Leuten betriebene Bronzegießstätte am Hof zu haben. Zweifellos waren hier magische Gedanken maßgebend. Bei den Naturvölkern ist Kunst nicht nur als künstlerisches, ästhetisches Können etwas wert, sondern auch als magisches Können, als Magie, als Zauber. Daß hier eine wichtige Ursache der Entstehung der Kunst bei den Naturvölkern liegt, ist wohl ziemlich allgemein von der Völkerkunde angenommen. Auch bei der Entstehung der königlichen Bronzemanufaktur von Benin im 15. Jahrhundert hat dieses Moment offenbar mitgespielt.

Zum Schluß mag noch auf eine Tatsache aus der Geschichte des Bronzewaffengußes hingewiesen werden, um unsere Hypothese der Begründung der Hochblüte der Bronze-Beninkultur durch deutsche Bronzegießer des endenden 15. oder des beginnenden 16. Jahrhunderts zu bekräftigen. Die Schußwaffen (Hakenbüchsen, Luntenflinten, Handkanonen) des 15. und 16. Jahrhunderts wurden zumeist aus Bronze oder doch aus Kupferlegierungen hergestellt. Erst im Zeitalter der Krupp hat das Gußstahlrohr das Bronzerohr nach hartem Kampf endgültig verdrängt. Deutsche Waffenfabrikanten erscheinen schon im 16. Jahrhundert als häufige Lieferanten dieses europäischen Heeresbedarfs auch an Bronze-Schußwaffen. Wir wissen z. B., daß die Fugger in ihren osteuropäischen Hammerwerken schon zu Ende des 15. Jahrhunderts und zu Beginn des 16. Jahrhunderts "Handbüchsen" in großer Anzahl herstellen ließen<sup>1</sup>).

Weil so die Deutschen überhaupt sehr fortgeschritten in der Waffenindustrie waren, traten sie auch vielfach als Reparateure abgenützter Waffen in den europäischen Heeren des 15. und 16. Jahrhunderts auf. So waren es oft auch gerade solche deutsche Bronzegießer, die die Afrikaflotten und später die Indienflotten der Portugiesen begleiteten, um abgenützte und schadhaft gewordene Bronzeschießwaffen umzugießen. Vielleicht gehörte der Lehrmeister der Bini im Bronzeguß zu diesen deutschen Artilleriehandwerkern, die mit der portugiesischen Flotte in Benin an Land

gegangen waren<sup>2</sup>)?

Ich verdanke sie Frl. Dr. Fitzler, die Näheres über die Geschichte der deutschen Bombardierer in Portugal in ihrem Buch "Die Geschichte des Deutschtums in Portugal" bringen wird.

Dom Joham etc. Aquantos esta carta vyram fazemos saber que nos demos ora carreguo a mestre Yorge alemao nostro bombardeiro que aja de insynar do dito oficio a P. o feramenguo, asy fazer polluora e moniçoens e fundir peças e todas outras coussas de seruiço da guerra que elle souber. Dada em a nossa cidade de Evora a XXX dias de junho. Vte Carneiro a fez anno de mill e quatrocentos e tripta e tres anos.

Zu deutsch: Dom Joham usw. Allen, die diese Urkunde sehen, tun wir kund, daß wir jetzt unseren deutschen Bombardierer, Meister Georg verpflichten, den Flamen Peter in dem genannten Beruf zu unterrichten, sowohl Pulver und Munition zu machen als auch Geschütze zu gießen und alle anderen zum Kriegsdienst gehörigen Dinge, die er versteht . . . Gegeben in unserer Stadt Evora am 30. Juni. Vicente Carneiro hat sie geschrieben im Jahre 1433. (Archiv Torre do tombo, Lissabon: Chanc. de Dom João. I.)

Vgl. Fugger-Archiv 36, 1.
 Schon in der 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts, also vor der Portugiesenzeit in Benin, erschienen deutsche Artilleristen sog. Bombardierer vielfach als Lehrmeister der Portugiesen auch im Geschützbronzeguß. Vgl. die folgende Urkunde. Ich verdanke sie Frl. Dr. Fitzler, die Näheres über die Geschichte der deutschen

# Die incaische Festung Cuticutuni in der bolivianischen Ostkordillere.

Von Friedrich Ahlfeld.

Die Forschungen von E. von Nordenskjöld, C. Troll und O. Schmieder haben ergeben, daß die Ostgrenze des Incareichs im heutigen Bolivien durch eine Kette von vorgeschobenen Befestigungsanlagen gesichert ist. Die südlichste dieser Bergfesten ist, soweit bekannt, Condorhuasi westlich Tarija, unweit des Rio del Oro. Nach Norden folgen Incahuasi und, weit nach Osten vorgeschoben, die Feste von Samaipata unweit des Gebirgsrandes bei Santa Cruz. Hier biegt die Grenzlinie scharf nach NNW um und trägt über der Waldkordillere östlich von Cochabamba die Feste Incallacta. Von hier nach Norden klafft eine Lücke in unserer Kenntnis



Blick von Sacambaya des Ayopayatal hinab auf den Querriegel der Serrania von Palca. Cuticutuni liegt hinter dem ersten Felsvorsprung rechts.

des Grenzverlaufs. Erst vom Cerro Tuana bei Conzata (Muñecas) erwähnt Troll¹) Befestigungen. Nun ist aber anzunehmen, daß auch in dem Bereich zwischen Cochabamba und Conzata, besonders auf den Höhen, die die großen Durchbrüche des Rio de la Paz und des Ayopaya flankieren, Festungen bestanden haben, deren Lage wir nicht kennen. Zum Teil mögen sie im Urwald versteckt liegen.

Ich hatte 1928 Gelegenheit die Festung Cuticutuni am Ayopaya zu besuchen, die den Bewohnern der Umgebung bekannt, aber noch nicht untersucht worden ist. Sie liegt 1700 m über dem Meere unmittelbar am Ayopaya. Dieser durchbricht unterhalb der Feste in einem Cañon die bewaldete Serrania von Palca. In seinem Flußgebiet herrscht ein heißes Wüstenklima, Regenfälle gehören zu den Seltenheiten. Die Talsohle des Ayopaya ist vegationslos, breit und mit Geröll bedeckt; auf den höher

 $<sup>^{1})</sup>$  Troll, C., Die geographischen Grundlagen der andinen Kulturen und des Incareichs. Ibero-Amerikanisches Archiv $\rm V/3,\ 1931.$ 

liegenden Terrassen und an den Berglehnen dagegen gedeiht eine üppige

Trockenvegetation.

Die wichtige strategische Lage von Cuticutuni ist dadurch gegeben, daß es dicht unterhalb des Zusammenflusses zweier wichtiger Flüsse, von Ayopaya und Cazu, gelegen ist. Ersterer bietet einen bequemen Zugang zu dem fruchtbaren Becken von Cochabamba; durch das Cazu-Tal und über den Paß von Tres Cruzes ist der Altiplano der Gegend von Oruro gut zu erreichen. Die Festung liegt an der Spitze einer Terrasse, die auf drei Seiten in 10—15 m hohen Steilwänden gegen die Flußplayas abfällt und sich rückwärts an einen schwer zugänglichen Felskopf lehnt. Von der Spitze der Terrasse beherrscht man weithin die Täler des Ayopaya und des Cuti, eines kleinen Nebenflusses (Abb. 2). Durch eine bogenförmig verlaufende, ca. 300 m lange¹) Mauer, die beiderseits an Steilabfällen endet, ist der untere, ebene Teil der Terrasse von dem oberen abgetrennt (Abb. 2).



Die Terrasse von Cuticutuni mit der Festung. Rechts Rio Cuti, links Rio Ayopaya.

Die Mauer hat eine Höhe von  $3\frac{1}{2}$ — $4\frac{1}{2}$  m, bei ca. 2 m Breite; sie besteht aus roh aufeinander gefügten, sehr dickplattigen Schiefern. In etwa drei Viertel ihrer Höhe läuft innen eine 1,20 m breite Brustwehr (Abb. 4). Der 1,30 m hohe, schmale Mauerteil oberhalb des Umlaufs ist im Abstand von ca. 3 m mit Schießscharten versehen, die auf Abb. 2 zu erkennen sind. Aus der Innenseite der Mauer ragen in regelmäßigen Abständen dicke Schieferklötze heraus, die wohl Holztreppen getragen haben, welche zu dem Umgang emporführten (Abb. 3). Die Mauer wird durch zwei schmale Tore durchbrochen. An ihrer Außenseite sind Reste eines Grabens erkennbar. Die Mauer ist in ihrer ganzen Länge ausgezeichnet erhalten.

Von der Siedlung, die innerhalb des durch die Mauer abgetrennten Teils der Terrasse lag, sind nur noch Grundrisse von 50—60 sehr kleinen Wohnhäusern und Reste von Mauern längs des Steilabfalls erhalten. Auch ein Kanal ist sichtbar, der Wasser aus der Rio Cuti auf die Terrasse brachte.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>) Da ich wegen Zeitmangels eine Vermessung der Festung nicht vorgenommen habe, beruhen die hier gegebenen Zahlen auf Schätzungen.

Ausgrabungen, die 1928 an der Spitze der Terrasse vorgenommen wurden, brachten außer vielen Tonscherben und einer goldenen Gewandnadel nichts zum Vorschein, was für die Altersbestimmung des Platzes von Wichtigkeit

wäre. Ich hatte keine Gelegenheit, die Funde zu sehen.

Weitere Ruinen bedecken die Terrassen zu beiden Seiten der Einmündung des Cazu in den Ayopaya. Auf der orographisch rechten Seite sind Reste von Wohnhäusern erhalten, die zum Teil im Inneren Nischen, wie sie in heute von Quichuas bewohnten Häusern häufig sind, enthalten. Die Terrasse auf der linken Seite ist von ausgedehnten Ruinen des Jesuitenklosters Plazuela (Sacambaya) bedeckt, das 1778 verlassen worden sein



Innenseite der Festungsmauer von Cuticutuni.

soll. Mit der Geschichte dieses Klosters ist die Legende von einem vergrabenen Goldschatz verknüpft, nach dem wiederholt, zuletzt 1928, von Schatzgräbern ohne Erfolg gesucht wurde.

Die Bauart von Cuticutuni weicht dadurch von der der anderen incaischen Festungen ab, daß sie primitiver ist, daß vor allem keine großen, polygonalen Blöcke verwendet worden sind. Das mag damit zusammenhängen, daß in der Umgebung nur plattiger Schiefer ansteht, und die Flußgerölle sehr klein sind.

Am Cerro Sapo in der Serrania von Palca, nur eine kleine Tagereise von Cuticutuni entfernt, fand ich Sodalithgruben, die, wie Chulpas und andere Gebäudereste beweisen, schon in präincaischer Zeit in großem Umfange in Betrieb gewesen sein

müssen und die Sodalithe geliefert haben, die in großer Menge in Tiahuanacu, in geringerer Zahl in Nazca, Ancon, Chanchan und auch in Nordwestargentinien gefunden worden sind<sup>1</sup>). Wir wissen nicht, ob die Sodalithgewinnung während der Incaherrschaft noch betrieben wurde. Ob ein Zusammenhang zwischen der Bergmannssiedlung bei Tultuani und Cuticutuni bestanden hat, kann daher nicht bewiesen werden, zumal bei den Grabungen in Cuticutuni angeblich kein Sodalith gefunden wurde. Falls ein solcher (naheliegender) Zusammenhang bestehen sollte, so müßte man auch für Cuticutuni präincaisches Alter annehmen.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>) Ahlfeld, Fr. und Wegener, R., Über die Herkunft der im Bereich altperuanischer Kulturen gefundenen Schmuckstücke am Sodalith. Ztsehr. f. Ethn. 63, 1932.

# Die genossenschaftliche Gesellschaftsform der nordameri= kanischen Indianer.

Von

#### Gerhardt Neumann.

Einleitung (Methode und Ziel der Arbeit).

Die vorliegende Arbeit versucht, den Aufbau der Gesellschaft bei den Indianern Nordamerikas in seinen wesentlichen Teilen darzulegen und aus dem so gewonnenen Tatsachenmaterial Rückschlüsse zu ziehen auf die Gesinnung und auf den Sozialgeist, der den Institutionen zugrunde liegt.

Zur möglichst vollständigen Erreichung dieses Zieles war die Durchsicht der gesamten einschlägigen Quellenliteratur, soweit sie dem Verfasser zugänglich war, notwendig. Aus der großen Fülle dieser Literatur scheiden jedoch die meisten Werke wieder aus, weil in ihnen nicht oder nur wenig von sozialen Dingen die Rede ist. Übrig bleibt eine verhältnismäßig geringe Anzahl von Quellenwerken, in denen die sozialen Zustände in den nordamerikanischen Völkerschaften untersucht werden. Wir glauben aber, daß dieser Rest als ausreichend angesprochen werden kann, um ein typisches Bild des sozialen Lebens der Indianer zu liefern.

Die benutzte Literatur erwies sich jedenfalls als durchaus hinreichend, um das wesentliche Ziel der Arbeit zu erreichen: nämlich die Darstellung der genossenschaftlichen Form des indianischen Gesellschaftslebens.

Die wichtigste Frage dieser Untersuchung lautet: wie wirken die engeren Gemeinschaften innerhalb des Stammes auf die Gesamtheit? Haben sie einen Einfluß auf die Formung des sozialen Lebens? Wenn man als den wesentlichen Zug der genossenschaftlichen Haltung die freiwillige Einordnung des Einzelnen und der einzelnen Gruppen in das Ganze ansieht, so gewinnt damit die Fragestellung ihre eigentliche Bedeutung. Die vielen Tatsachen, die wir im folgenden für die Zurückstellung der individuellen Wünsche zugunsten der Gesamtheit beibringen, erscheinen als der deutliche Ausdruck des bei den Indianern herrschenden Sozialgeistes und als Beweis für ihre genossenschaftliche Haltung. Es erweist sich dabei im Laufe der Untersuchung eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den psychischen Bedingheiten der Individuen und dem Geist, in dem die einzelnen sozialen Institutionen gehandhabt werden, oder mit anderen Worten: der Lebenstil des Individuums ist in der genossenschaftlichen Organisation eng verwandt mit dem Sozialstil der Gruppe.

Mit dem Begriff "Sozialstil" ist auch die Begrenzung unseres Themas gegeben. Es kam in diesem Zusammenhange nicht darauf an, die religiösmagischen Beziehungen innerhalb der verschiedenen Gruppen zu entwickeln, um so mehr als sich herausgestellt hat, daß die Clans, Gentes, Männerbünde und Geheimbünde in sozialer Hinsicht keine Sonderstellung im Stamm einnehmen1). Wir mußten uns vielmehr auf die rein gesellschaftlichen Erscheinungen beschränken, um aus ihrer Struktur das Wesen

der indianischen Gesellschaft zu erklären.

Was die Terminologie "genossenschaftlich" und "herrschaftlich" anbelangt, so sind wir wegen der heute allgemein üblichen Verwendung dieser Termini in der Soziologie von den Bezeichnungen nicht abgewichen. In Wirklichkeit aber ist stets zu berücksichtigen, daß weder der genossenschaftliche noch der herrschaftliche Zustand in idealtypischer Reinheit auf-

<sup>1)</sup> Vgl. Kap. I, Abschn. 1 u. 2.

treten, so daß jene Termini nur angenäherte Begriffe sind 1). Diese Begriffe beziehen sich auf die Machtverhältnisse innerhalb einer Gruppe und auf den Grad der Verbundenheit ihrer Mitglieder. Diese beiden sozialen Tatbestände äußern sich sowohl in den Institutionen des Gemeinwesens wie auch in dem inneren Verhalten der Menschen.

## I. Aufbau des Stammes.

#### 1. Gentes und Clans.

a) Begriff des Clans und der Gens.

Eine Untersuchung über das Gemeinwesen eines "primitiven" Volkes kann nicht vorbeigehen an der Einteilung des Stammes, wie sie durch die Begriffe "Stamm", "Gens" und "Familie" gekennzeichnet wird. Wenn wir mit der Betrachtung dieser Stammeseinteilung beginnen, so geschieht es einmal deshalb, weil sie mehrfach grundlegend ist für andere soziale Institutionen, etwa für die Wahl und die Macht des Häuptlings, für bestimmte Formen der Gastfreundschaft, für die Rechtshandhabung und -ausübung u. a. m. - und es geschieht ferner, um den Wirkungskreis und den Einflußgrad der verschiedenen Gruppen auf das soziale Leben des Stammes aufzuzeigen.

Der Stamm<sup>2</sup>) setzt sich aus mehreren Gentes zusammen, die ihrerseits wieder aus einigen Familien bestehen<sup>3</sup>). Oft schließen sich die Clans oder Gentes zu Phratrien zusammen, die sich dann als Stamm organisieren4). Dem Begriff der Gens ist koordiniert der Begriff des Clan; dieser entspricht (wenigstens in vielen amerikanischen Quellen) einer mutterrechtlich organisierten, jener einer vaterrechtlich organisierten Gruppe. Eine Begriffs-

bestimmung gibt Hodge wie folgt:

'An American Indian clan or gens is an intertribal exogamic group of persons either actually or theoretically consanguine, organized to promote their social and political welfare, the members being usually denoted by a common class name derived generally from some fact relating to the habitat of the group or to its usual tutelary being<sup>5</sup>)."

Über Teilungen in Clans bzw. Gentes finden sich in der Quellenliteratur mannigfache Hinweise, von denen wir im folgenden einige wichtigere anführen. Von den Omaha berichten Fletcher und La Flesche:

"The tribe was composed of two grand divisions, one representing the Sky people...; the other the Earth people . . . Within each of these divisions there were five gentes . . . 6)."

Von den Chickasaw wird eine Teilung in 12 Gentes, zusammengeschlossen zu zwei Phratrien, mitgeteilt<sup>7</sup>).

Über die numerische Stärke eines nordamerikanischen Stammes gibt z. B. Kroeber eine eingehende Darstellung auf Grund der Verhältnisse bei den Kali-

forniern (Kroeber, 830ff.).

3) Powell, 60.

4) Hodge, Artikel "Clan".

5) Ebenda; vgl. auch Wundt, 2, 207.

6) Fletcher, 135. <sup>7</sup>) Malone, 189.

<sup>1)</sup> Vgl. auch Vierkandt, 1, S. 233.
2) Den Begriff "Stamm" definiert Hodge wie folgt:
"Among the North American Indians a tribe is a body of persons who are bound together by ties of consanguinity or affinity and by certain esoteric ideas or concepts derived from their philosophy concerning the genesis and preservation of the environing cosmos and who by means of these kinship ties are thus socially, politically, and religiously organized through a variety of ritualistic, governmental, and other institutions, and who dwell together occupying a definite territorial area, and who speak a common language or dialect" (Handbook, Art. Tribe). Hodge versteht also unter Stamm sowohl die blutsmäßige wie auch die politische Einheit. Ob freilich die im folgenden zitierten Autoren stets das gleiche gemeint haben, wenn sie das Wort "tribe" gebrauchen, ist fraglich.

Besonders deutlich tritt die Stammesscheidung bei den Tlingit1) und Kwakiutl<sup>2</sup>) in Erscheinung, bei denen, insbesondere bei den Tlingit, die Gentes und Clans eine für die nordamerikanischen Indianer exzeptionelle Stellung einnehmen, über die noch später zu sprechen sein wird.

Von den Winnebago berichtet Radin, daß sie in 12 Clans aufgehen<sup>3</sup>). Die Gentes selbst differenzieren sich weiter, so daß eine recht komplizierte soziale Struktur eines Stammes entsteht. Ein gutes Beispiel hierfür sind die Omaha, von denen wir durch Fletcher und La Flesche erfahren:

"An Omaha gens was not a single, but a composite group, made up of subgentes or subdivisions which were sometimes called 'little villages' . . . A subdivision differed from a subgens in not having a distinctive rite, although it had a particular office in the rite belonging to the gens<sup>4</sup>)."

Es ist nicht die Aufgabe dieser Arbeit, die verwickelten Clansysteme auseinanderzulegen. Die im vorstehenden angeführten Tatsachen sollen nur entsprechend der in der Einleitung entwickelten These das Augenmerk auf die bestehenden Institutionen lenken; erst im Laufe der Untersuchung werden sich Schlüsse im Hinblick auf unser Thema ziehen lassen.

# b) Rechte und Funktionen der Clans und Gentes.

Nachdem wir nun die Institution der Clans und Gentes als eine sehr verbreitete in Nordamerika erkannt haben, entsteht für uns die Frage, welche Stellung und welche Bedeutung sie im Leben des Stammes besitzen und welche Funktionen sie zu erfüllen haben. Die Quellen ergeben in dieser Beziehung ein ziemlich einheitliches Bild.

So erfahren wir von den Omaha durch Fletcher und La Flesche:

"The Omaha gens was not a political organization. There was no political or governing chief of an Omaha gens or subgens, but there were persons, to whom belonged the hereditary right to be keepers, or 'priests' in the ceremonies that were in charge of the gens<sup>5</sup>)."

Während also hier die Gens eine religiöse Bedeutung im Stamme hat, fallen den Phratrien bei den Winnebago mehr die Pflege und Erhaltung der Sippenreinheit durch Regelung der Verehelichungen gemäß den Traditionen der Gruppe zu:

"The only function that the wangeregi und manegi divisions seem to have had was the regulation of marriage. A wangeregi man had to marry a manegi woman, and vice versa. The only other function was . . . reciprocal burial")." Nach einer auf die eben zitierte Stelle bald folgenden Bemerkung Radins würde sich für die beiden Gruppen auch eine gewisse "politische" Bedeutung herausgebildet haben:

"Thus far we have spoken only of the socio-political functions. The two divisions, however, play a part in a number of social and ceremonial connections: first in the organization of the village; second in the arrangement of the clans while on the warpath; third as the basis of organization at the 'chief' feast; and lastly as the basis of organization of the ceremonial lacrosse game?)."

An einer anderen Stelle legt Radin die Aufgaben der einzelnen Clans noch

eingehender dar<sup>8</sup>).

Eine Vorzugsstellung läßt sich aber nicht erkennen. Es gibt keine Vorrechte, sondern das Recht, die politische Funktion des einen Clan ist genau soviel wert, wie die des anderen. Man könnte hier höchstens von einem Mitrecht sprechen. Diese Verteilung der Kräfte im sozialen Leben zeigt deutlich den genossenschaftlichen Charakter des indianischen Stammeslebens: die Last ist auf alle gleichmäßig verteilt, jeder Clan hat eine be-

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>) Radin, 190. 4) Fletcher, 136f. <sup>2</sup>) Boas, 328. 1) Krause, 122. 7) Radin, 188. 8) Radin, 200f. 6) Radin, 187f. 5) Fletcher, 195.

stimmte Pflicht zu erfüllen, es ist nicht so wie in der "Gesellschaft": daß eine kleine Schicht anordnet und eine breite Schicht ausführt, sondern die Anordnung im sozialen Leben ergeht durch die Gesamtheit, die "Gemeinschaft", und die Ausführung liegt dem Teil der Gemeinschaft ob, der für die betreffende Angelegenheit von altersher die Pflicht der Ausführung gegenüber der Gemeinschaft übernommen hat.

Daß die Privilegien eines Clans oder einer Gens andersartige sind als die Privilegien bestimmter Kasten europäischer Gesellschaftsformen,

zeigt eine Äußerung Powells über die Wyandot:

"Each gens has the right to the services of all its women in the cultivation of the soil. Each gens has the right to the service of all its male members in avenging wrongs, and the tribe has the right to the service of all its male members in time of war!)."

Diese Sätze verdeutlichen so recht die Bedeutung der Einzelgruppe im Stamm. Sie besitzt einen weitgehenden Einfluß auf ihre Mitglieder, die sie straff zusammenfaßt und zu den notwendigen Arbeitsleistungen je nach Bedarf heranzieht. Wenn also hier ein Einfluß vorhanden ist, so kann es nur ein Einfluß nach innen sein, auf die eigene Gruppe. Von einem Einfluß der Gruppe auf den Stamm als solchen wird nirgends berichtet. Der Gruppe steht der Stamm als ein Forderndes gegenüber: "The tribe has the right to the service of all its male members, in time of war." Jeder Clan, jede Gens haben ihr eigenes Leben. Diese Selbständigkeit findet eine natürliche Grenze im Augenblick einer Gefahr für den ganzen Stamm.

Reichard stellt bei den Navajo in Neumexiko ausdrücklich die unpo-

litische Art der Clans fest:

"The main function is to regulate marriage and in doing so indirectly to affiliate clans . . . The Navajo clan has no political function. Those who are at present called clan heads fill a position which is artificial in the old Navajo organization<sup>2</sup>)."

Auch hier wieder ist der Clan auf die Pflege und Erweiterung seiner familiären Beziehungen beschränkt, also auf das Gebiet, das seiner Struktur und Wesen-

heit am meisten entspricht.

Aus einer Bemerkung Wisslers über die Blackfoot-Indianer geht sogar deutlich hervor, daß die einzelne Gruppe gar nicht den Ehrgeiz besitzt, der für eine Einflußnahme auf das politische Leben vonnöten wäre. Wissler spricht davon,

"how the responsibility for the acts of individuals is charged to the band as a whole and how all are bound to contribute to the payment of penalties and even risk life and limb in defense of a member guilty of murder. In such, we shall doubtless find the true function of the Blackfoot band . . . The tendency is for each band to live apart. When a band becomes very weak in numbers or able-bodied men, it takes up its residence beside another band or scatters out among relatives in various bands, but this is from necessity rather than choice . . . When two or more bands choose to occupy immediate parts of the same valley, their camps are segregated and, if possible, separated by a brook, a point of highland or other natural barrier<sup>3</sup>)."

Die Abgeschlossenheit beim Lagern, von der Wissler spricht, entspricht der immer wieder zu beobachtenden Tatsache, daß die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Clans nur in Kriegszeiten oder bei manchen Festen äußerlich sichtbar in Erscheinung tritt.

Die enge Verbindung der Clanmitglieder untereinander, wie wir sie soeben bei den Blackfoot kennen lernten, hat Radin auch bei den Winnebago beobachtet, worüber er folgende eingehende Darstellung gibt:

"There is a special bond between certain clans as 'friendship' relation. This always subsists between two although it seems occasionally to have been extended to three or four clans. Most informants gave these groups in such a manner that

<sup>1)</sup> Powell, 65.

<sup>2)</sup> Reichard, 30

the 'friendship' relation was not postulated between clans belonging to different

Under the term 'friend clan' is included the idea of mutual service. This becomes especially marked on two occasions: first when a member of one clan visits his 'friend clan', and second, when an injustice has been done a member of the 'friend clan'. On the former occasion every possible privilege is extended to him, even to his occupying the seat and bed of the host . . . On the latter occasion, the 'friend clan' will seek to revenge the injustice just as if the wrong had

been done one of its own members . . .

The relation of 'friend clan' is thus strictly analogous to that which exists between two individuals . . . It is one of the characteristic traits of Siouan culture that two individuals often form a strong, inextricable friendship. Not only are they always together, but the death of one on the warpath involves that of the other. The same intimate relationship seems to exist between an uncle and his nephew1).

Während unsere bisherigen Beispiele sich auf die Beziehungen innerhalb eines Clans bezogen, ist hier die Rede von den Verbindungen zwischen den Mitgliedern verschiedener Clans. Wie aus dem Ende des ersten Absatzes hervorgeht, scheint sich die Verbindung zur Freundschaft nur zwischen den Clans zu finden, die zur selben "division", also zur nächstgrößeren Einheit gehören. Dies würde im wesentlichen mit der vorhin konstatierten Tatsache übereinstimmen, daß der Clan sein Wirkungsfeld sich innerhalb seiner eigenen Reihen schafft und auf ein Überschreiten seiner Grenzen verzichtet2). Ob ein Gradunterschied zwischen der Hilfeleistung von Clanangehörigen und der von Angehörigen verschiedener Clans besteht, geht aus den Quellen nicht hervor. Es wäre aber wenig wahrscheinlich.

Scharf tritt aus unserem Beispiel der genossenschaftliche Charakter des Verhältnisses der Gruppengenossen hervor. Radin nennt es treffend "mutual service", wie auch Vierkandt von Mutualismus spricht<sup>3</sup>). Die dort ebenfalls dargelegte "wesentliche Seite der Gemeinschaft")", "in der gegenseitigen Hilfsbereitschaft ihrer Mitglieder und den daraus hervorgehenden tatsächlichen gegenseitigen Förderungen, z. B. in Gestalt gemeinschaftlicher Arbeit oder gemeinschaftlicher Abwehr einer Gefahr" besteht, tritt hier deutlich in Erscheinung. Als erster Fall ist hier die Erweisung von Gastfreundschaft genannt. Diese ist zweifelsohne als eine gegenseitige Förderung zu betrachten. Als zweiten Fall bringt Radin die Hilfeleistung gegenüber einem Mitglied des "friend clan", dem Unrecht geschehen ist. Auch hier besteht keine Frage, daß wir es mit idealtypisch reiner Hilfsbereitschaft zu tun haben, bei der der Angehörige des "friend clan" geradezu als ein eigener Gruppengenosse betrachtet wird. Wenn nun aber schon den Angehörigen wenn auch nicht fremder, so doch entfernter Gruppen solche Art der Gesinnung entgegengebracht wird, dann liegt die Annahme nahe, daß dieselbe Gesinnung mindestens in gleicher Stärke innerhalb des Clans vorwaltend ist.

Bei den Kwakiutl hat der Clan eine ausgesprochen religiöse Bedeutung,

wie sich aus den Darlegungen von Boas erkennen läßt:

"The Kwakiutl are divided into a great many tribes which are in their turn subdivided into septs and clans. Each clan of the Kwakiutl proper derives its origin from an mythical ancestor... Their crests and privileges... based upon the adventures of the ancestors from whom they are supposed to have descended." Aus dieser Bemerkung läßt sich erkennen, daß ein Einfluß des Clans auf das gesellschaftliche Leben nicht besteht. Erhärtet wird diese Feststellung noch durch eine Äußerung Boas' über die Privilegien der Clans:

"These are mainly the use of certain crests and semi-religious performances.

All of these are acquired by marriage . . . 6).

So wichtig die Sonderrechte der Clans auf religiösem Gebiete auch sein mögen, in gesellschaftlicher Beziehung aber liegt hier keine Bevorrechtung,

<sup>1)</sup> Radin, 201.

<sup>2)</sup> Vgl. S. 266.

<sup>3)</sup> Vierkandt, 2, 591. 6) Boas, 336.

<sup>4)</sup> Ebenda, 589

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>) Boas, 328.

sondern der Clan ist in jeder Beziehung den allgemeinen Gesetzen des

Stammes unterworfen.

Eine wesentlich andere Stellung nehmen die Clans bei den Tlingit ein, die in vieler Hinsicht von den allgemeinen bei den übrigen Stämmen festzustellenden Zuständen und von dem diesen zugrunde liegenden Sozialgeist erheblich abweichen. Rein äußerlich ist zu bemerken, daß die bisher behandelten Völkerschaften außer den Kwakiutl im allgemeinen Jäger der Prärie sind. Bei den Tlingit handelt es sich um Fischer, die ziemlich weit nördlich (am 55. Breitengrad) wohnen. Die Kulturkreislehre<sup>1</sup>) weist darauf hin, daß die totemistischen Völker nur eine "mittelmäßige Widerstandskraft" besitzen, während die totemismusfreien Völker sich in der Geschichte als die kräftigeren erwiesen hätten. "Speziell für Nordamerika hat das Swanton in trefflicher Weise bereits herausgearbeitet. So weist er darauf hin, daß die urkulturlichen (totemismusfreien) Kalifornier und Eskimo in recht abgelegenen Gebieten wohnen. Die volkreicheren ebenfalls totemismusfreien Stämme verkörpern zugleich auch die Stätten höherer Kultur, einerseits die Irokesen, Creek, Pueblos, im Westen bzw. im mittleren Süden, andererseits die Tlingit, Haida und Tsimshian im Nordwesten. Die dazwischen liegenden Gebiete, die Prärien, bilden den hauptsächlichen Aufenthaltsort der reineren Totemvölker2)".

Diese Tatsache sei zum Verständnis für die besonderen Verhältnisse, die wir nunmehr betrachten wollen, vorausgeschickt. Über das Clanwesen

der Tlingit teilt Swanton mit:

"The clan divisions ranked differently in the social scale . . . The importance (of the very highest) was evidently due in the first place to the size of the towns to which they belonged, and more remotely to the position of those towns relative to trade routes. On the other hand, several of the smaller groups . . . were looked down upon as low caste, and the same was true of certain persons within the large groups<sup>3</sup>)."

Während wir bisher den Clan nur als eine den anderen Clans gegenüber gleichwertige und gleichberechtigte Institution angetroffen haben, taucht bei den Tlingit ein Bewertungsmaßstab auf, nach dem die Clans größerer und handelswichtiger Orte eine bevorzugte Stellung einnehmen und höhere Achtung genießen als die Clans kleinerer Orte bzw. Gruppen, deren gesellschaftliche Geltung geringer eingeschätzt wird. Allgemein läßt sich sagen, daß diese Denkweise unter den nordamerikanischen Indianern nicht verbreitet, sondern ein Ausnahmefall ist. Es äußert sich in dieser Haltung auch nicht der vorher dargelegte genossenschaftliche Charakter, der für Nordamerika typisch ist, sondern es liegt darin vielmehr deutlich ein herrschaftlicher Einschlag, den wir im einzelnen später noch an anderen Institutionen aufweisen werden. Im übrigen führen wir hier noch der Vollständigkeit halber die Parallelstelle zum obigen Zitat an, die sich bei Krause findet:

"Die verschiedenen Geschlechter genießen nicht dasselbe Ansehen; der Kangontan (Bärclan) hat wegen der großen Anzahl und wegen des Reichtums seiner Mitglieder den Vorzug vor allen übrigen. Innerhalb eines Geschlechtes nehmen wieder einzelne Familien einen höheren Rang ein; sie bilden eine Art Adel, der seine Vorrechte jedoch weniger der Geburt als dem Besitze eines großen erblichen Vermögens verdankt<sup>4</sup>)."

Die Beobachtungen Krauses decken sich also vollkommen mit denen Swantons.

Bei den Menomini im Osten Nordamerikas (am Michigansee) hat eine unter den vielen dort bestehenden Gentes insofern eine Ausnahmestellung, als sie allein den Häuptling zu stellen hat. Aber über so krasse soziale

<sup>1)</sup> Schmidt-Koppers, 500.

<sup>3)</sup> Swanton, 1, 427.

Ungleichheiten wie bei den Tlingit berichtet die betreffende Quelle

nichts<sup>1</sup>).

Wir glauben, daß das Material, das wir bisher vorgetragen haben, genügt, ein Bild des Clanwesens in Nordamerika und seiner Bedeutung für das soziale Leben zu vermitteln. Zusammenfassend und abschließend können wir zu diesem Punkt sagen: die Institution des Clans bzw. der Gens ist in Nordamerika in ausgedehntem Maße vorzufinden. Die einzelnen Clans besitzen bestimmte Privilegien, für die der Name Vorrecht unzutreffend wäre, weil jeder Clan im Stamm sein (gleichberechtigtes) Privileg besitzt, so daß wir dafür den Namen Mitrecht vorgeschlagen haben. Wir haben ferner gezeigt, daß im Aufbau des Clanswesens sich der genossenschaftliche Geist der nordamerikanischen Indianer kundgibt, in dem wir durchgehend das Prinzip der Gleichheit und der Gleichwertigkeit aller Stammesmitglieder herrschend finden. Die andersartige Haltung, die wir bei den Tlingit angetroffen haben, entspringt einer für Nordamerika exzeptionellen Kultur, die auf einer anderen Stufe steht als die genossenschaftliche.

#### 2. Männer- und Geheimbünde.

Die Verbreitung des Clanwesens ist in Nordamerika außerordentlich groß; der Clan ist sicherlich unter allen sozialen Einrichtungen die sich zuerst aufdrängende und bedeutendste. Aber daneben bleibt noch die Institution der Männer- und Geheimbünde<sup>2</sup>) zu betrachten, die vielleicht nicht so allgemein verbreitet sind wie die Clans, dafür aber auch dort, wo sie existieren, eine weitreichende Bedeutung für den Stamm besitzen. Auch hier ist es wieder unsere Aufgabe zu prüfen, ob diese Bedeutung als eine Einflußnahme auf das soziale Geschehen im ganzen Stamm anzusehen ist oder ob auch hier nur — wie wir es beim Clanwesen erkannten — eine Wirkung nach innen, also auf die engere Gruppengemeinschaft vorhanden ist.

Eine Verarbeitung des Quellenmaterials findet sich bereits in den eingehenden Arbeiten von Schurtz und Webster. Eine Prüfung der Quellen ergab, daß dem Tatsachenmaterial, wie es diese zusammengetragen haben, nichts Neues hinzuzufügen ist. Es wird daher im wesentlichen unsere Aufgabe sein, die vorhandenen Ergebnisse in bezug auf die Fragestellung

unseres Themas zu beleuchten.

Das Vorkommen des Männerhauses läßt sich nach Schurtz<sup>3</sup>) nur bei den Eskimo, den Tlingit, einigen kalifornischen Stämmen und bei den Pueblo feststellen.

Aus Websters Charakteristik des Männerhauses 4) tritt der Unterschied zwischen Clan und Männerbund deutlich zutage. Während der Clan nur ein Teil, eine Gruppe des Stammes ist, umfaßt der Männerbund alle Männer des Stammes, wie auch das Männerhaus daher Eigentum der Gesamtheit ist. ("In common to the villagers.") Der Männerbund ist in sich ein rein genossenschaftliches Gebilde 5). Er schließt seine Mitglieder durch "Gleichheit des Wesens und der Erlebnisse" in sich zusammen. Ja, durch diesen Zusammenschluß der Männer eines Stammes entsteht sogar eine Machtkonzentration, die auf das "Machtbewußtsein und die Machtbetätigung 6)" der auf solche Weise Vereinigten ihren Einfluß nicht verfehlt. Allein, die Frage, die sich für uns daraus ergibt, ist: wie äußert sich diese

<sup>1)</sup> Skinner, 22, vgl. auch S. 279. 2) Entgegen neueren Strömungen (Höltker) behalten wir im folgenden die Schurtzsche Trennung in Männer- und Geheimbünde bei.

3) Schurtz, 288—294; vgl. auch Webster, 16—19.

4) Webster, 1ff.

5) Vierkandt, 2, 595.

6) Ebenda, 596.

Macht in bezug auf den ganzen Stamm? Zwingt der Männerbund der Gesamtheit seinen Willen auf? Wenn dies zuträfe, hätten wir es mit einer typischen Erscheinung herrschaftlicher Organisation zu tun. Aber es besteht kein Grund, die Frage zu bejahen. Die Forscher, die uns über diese Dinge Mitteilungen gemacht haben, geben in dieser Beziehung keine Antwort. Aber aus diesem Schweigen ist wohl zu schließen, daß eine ungleiche Machtverteilung und insbesondere Ausübung derselben nicht besteht; eine solche hätten die Quellen sicher nicht unerwähnt gelassen. Wir werden im nächsten Abschnitt dieses Kapitels einige Beispiele ungleicher Macht kennen lernen, bei denen es sich aber um deutliche Scheidungen der Gesellschaft in Schichten handelt. Wie bereits betont, sind die Männerbünde als Einheit anzusehen. Wir vermögen infolge der Tatsache, daß die Quellenliteratur für unsere Frage wenig positives Material liefert, nicht bündig zu entscheiden, ob die Männerbünde einen tatsächlichen Einfluß auf das soziale Leben ihres Stammes aktiv ausüben und ob sie durch ihre Machtstellung die Struktur des Stammes gegebenenfalls umformen und den Sozialgeist in eine bestimmte Richtung drängen könnten. Sicher ist nur, daß auf dieser Stufe der Machtwille von Einzelnen oder Gruppen noch nicht erwacht ist, eine Tatsache, die als Beweis dafür dienen kann, daß es sich um eine genossenschaftliche Organisation handelt. Aus den Berichten läßt sich entnehmen, daß der genossenschaftliche Charakter auch bei den Männerbünden nicht verloren gegangen ist. Dazu paßt auch die Ansicht von Schurtz, der das Männerhaus als Stätte allgemeiner Zusammenkünfte charakterisiert. Es "kommen die alten Männer zu Beratungen oder zum Gottesdienst zusammen; hier werden Tänze und Festlichkeiten, gesellige Zusammenkünfte und Trauerfeiern abgehalten 1)". Diese Beschäftigungen sind nicht danach angetan, Machtgelüste zu erwecken; wir glauben vielmehr, daß Brevsig das Wesen dieser Institution richtig erkannt hat, wenn er von den Männerbünden bemerkt: "Am meisten wird durch diesen für unsere Begriffe außerordentlich verwickelten Aufbau von Festgemeinschaften dem Bedürfnis des Indianers nach Rang, Betätigung und Feierlichkeit genug getan 2)."

Wundt sieht in den Männerverbänden den Anfang zu einer politischen

Umformung und Neuorientierung des Stammes 3).

Aber dieser Auffassung gegenüber ist zu betonen, daß von einer herrschaftlichen Haltung eines Männerbundes nirgends die Rede ist, so daß, selbst wenn die Männerbünde die Keimzelle oder die Grundlage eines neuen Staatswesens sein sollten, keine Notwendigkeit und kein Grund vorliegen, ihren genossenschaftlichen Charakter zu bezweifeln. Vielmehr ist anzunehmen, daß die Wirksamkeit der Männerbünde ebenfalls wie bei den Clans nach innen gerichtet ist, indem sich die Mitglieder gegenseitig seelische, gesellschaftliche und praktische Förderung angedeihen lassen.

Eine ähnliche Stellung wie die Männerbünde nehmen die Geheimbünde ein. Über ihre soziale Bedeutung haben sich die Forscher ebenfalls leider wenig geäußert. Dennoch vermittelt die nachfolgende Schilderung Boas' ein klares Bild von ihrer Wirksamkeit, das uns Rückschlüsse zu

ziehen erlaubt:

"There is still another class of privileges connected with these traditions to which, however, I will only briefly refer... I mean the membership in secret societies. Many ancestors, when obtaining their manitous, were given the right to perform certain dances, or they were given secret songs, or the power to eat human flesh. These rights have also become hereditary, but they differ from the crest in so far as the character of the initiating spirit has been more clearly preserved. Each individual, who by descent or marriage is entitled to membership in one of

<sup>1)</sup> Schurtz, 292. 2) Breysig, 152. 3) Wundt, 1, 339.

the secret societies, must nevertheless be initiated by its presiding spirit before joining the society1)."

Die Geheimbünde bei den Kwakiutl haben also im wesentlichen religiöse Sonderrechte: eigene Tänze, eigene Gesänge und eigene Zeremonien. Es ist nicht anzunehmen, daß diesen religiösen Sonderrechten soziale Sonderrechte gegenüberstehen. Der Geheimbund schließt sich vielmehr gegen die Gesamtheit ab, soweit es nur irgend angängig ist. Das Wirken in dieser gesellschaftlichen Abgeschlossenheit kann selbstverständlich nur auf die eigene Gruppe, nach innen gerichtet sein. So weisen also die Geheimbünde eine gleiche Struktur auf wie die Männerbünde — eine Ähnlichkeit, die Schurtz einmal zu folgender Äußerung veranlaßt:

"Immer wieder drängt sich die Vermutung auf, daß die Tiersagen und -darstellungen der totemistischen Sippen ursprünglich von den Männerbünden ausgehen und erst von diesen auf die Sippen, deren männliche Mitglieder eine geschlossene Gemeinschaft bildeten, als willkommene Unterscheidungszeichen übertragen worden sind; ein vollgültiger Beweis ist leider auch hier nicht möglich<sup>2</sup>)."

Boas scheint der Ansicht zu sein, daß die Geheimbünde aus den Männerbünden hervorgegangen sind<sup>3</sup>):

Auch was Webster über die Geheimbünde sagt, bekräftigt unsere oben dargelegte Auffassung vom Wesen dieser Gemeinschaften:

"The magical fraternities of the North American Indians hold a most important place in the social and religious life of the people. In the face of tribal disintegration they are still powerful factors in preserving the ancient customs and tribal history... Among the Omaha each society has its special songs and music transmitted by official keepers<sup>4</sup>)."

Die wesentliche Aufgabe der Geheimbünde wird aus diesen Worten erkennbar: sie sind die Bewahrer der Tradition und der geschichtlichen Überlieferung ("preserve the ancient customs and tribal history").

Clans, Männerbünde und geheime Gesellschaften sind also Institutionen, deren Wirken sich auf die eigene, engere Gemeinschaft erstreckt, und die untereinander durchaus gleichgeordnet sind. Die genossenschaftliche Organisation der nordamerikanischen Stämme wird somit durch die genannten Erscheinungen nicht durchbrochen.

## 3. Differenzierungen der Gesellschaft.

"Während unter den niederen Jägern jeder Mann ebenso wenig Vermögen und ebenso viel Rechte besitzt als der andere, hat sich bei den höheren Jägern zugleich mit der Ungleichheit des Besitzes eine Ungleichheit des Ranges und der Macht ausgebildet. Gerade unter den Völkern dieser Gruppe herrscht eine wahre Plutokratie; vor allem der Reichtum entscheidet über die Stellung und den Einfluß der Familie oder des Einzelnen<sup>5</sup>)."

Wir hatten bereits oben (S. 268) Gelegenheit, auf die Verteilung der nordamerikanischen Indianer (als totemistische und totemismusfreie) hinzuweisen. Wenn wir nun kurz die gesellschaftlichen Differenzierungen betrachten wollen, von denen die Quellenliteratur Mitteilungen macht, so werden wir uns vielfach mit den totemismusfreien Stämmen zu beschäftigen haben. Bei den totemistischen Stämmen besteht meistens eine genossenschaftliche Gesellschaft; bei den totemismusfreien Stämmen ist diese Frage nicht eindeutig zu beantworten. Wir haben an den Institutionen der Clans, der Männer- und Geheimbünde gezeigt, daß sie auch innerhalb eines totemismusfreien Stammes von sich aus den genossenschaftlichen Charakter nicht ändern. Es wird darum an jeder einzelnen gesellschaftlichen Erscheinung zu prüfen sein, ob sie das genossenschaftliche System durchbricht

<sup>1)</sup> Boas, 337. 2) Sehurtz, 391. 4) Webster, 178. 5) Grosse, 70.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>) 402, zit. bei Schurtz.

oder nicht. Insbesondere müssen wir die Stämme mit ausgesprochen sozialen Differenzierungen untersuchen, die Stämme, bei denen das Klassenwesen und die Machtentfaltung bestimmter Klassen schon angefangen hat oder bereits ausgebildet ist.

Bei den Creek ist eine deutliche Schichtung der Gesellschaft in hoch

und niedrig zu konstatieren.

"Some of the small clans were regarded as inferiors by the others, and this may have been due in some cases to a slave origin1)."

Es handelt sich bei den Creek um Ackerbauer, bei denen sich bereits der Macht-, Rechts- und Eigentumsbegriff stark entwickelt vorfindet. Eine parallele Erscheinung treffen wir schon beim Clanwesen an²), wenn bei den Tlingit die Clans großer Orte denen kleiner Plätze vorgezogen werden. Die dort geäußerte Auffassung, daß es sich bei dieser Denkweise um einen Ausnahmefall in Nordamerika handelt, möchten wir auch an dieser Stelle nochmals vertreten; denn die Stämme, die schon so weit von der genossenschaftlichen Organisation entfernt sind, befinden sich in einer offenbaren Minderzahl gegenüber den Stämmen mit genossenschaftlichem Charakter.

Als typisches Beispiel für einen nordamerikanischen Stamm mit Schichtenbildung kann man die Tlingit ansehen. Swanton schreibt über

das Kastenwesen:

"Difference in caste was, of course, associated with etiquette and confused with morality, so that actions that did not come up to the moral standards of the majority of the people were spoken of as 'low caste'. At the same time one of the writer's informants insisted that a person of high birth would also be considered low caste, if he did not conform to these standards<sup>3</sup>)."

Dies ist eine Lebensordnung, die dem Geiste eines genossenschaftlichen Gemeinwesens fremd gegenübersteht. Moralische Wertungen schieben sich wie ein Keil zwischen einen Teil der Gesellschaft und einen anderen. Die Dinge, die nicht mit dem moralischen Standpunkt der Mehrheit übereinstimmen, werden als 'low caste' abgelehnt.

Mit welchen Mitteln zwingt eine Schicht einer anderen ihren Willen

auf? Eine Bemerkung von Krause gibt die Antwort:

"Die verschiedenen Geschlechter genießen nicht dasselbe Ansehen. Der Kangontan (Bärclan) hat wegen der großen Anzahl und wegen des Reichtums seiner Mitglieder den Vorzug vor allen übrigen<sup>4</sup>)."

Der Besitz ist also das Entscheidende, und zwar der Individualbesitz, wie er in der Gesellschaft auftritt, während der öffentliche Besitz der Genossenschaft eine solche Entwicklung von vornherein ausschließt.

Über die Stellung der oberen Schicht im Stamm teilt Krause mit:

"Auch der sogenannte Adel besitzt kein anderes Vorrecht als das des größeren Ansehens unter den Stammesgenossen. Bei den Festen überläßt man ihm die Ehrenplätze und die reichsten Geschenke werden ihm zuteil. Für den Tod oder die Verletzung eines vornehmen Mannes wird stets größere Sühne verlangt als für die Schädigung eines Geringeren; zwei und mehr Leben fordert man für das eines Häuptpings")."

Jedenfalls ist dieses Verhältnis ein durchaus ungenossenschaftliches und wie mehrfach bereits hervorgehoben, in Nordamerika vereinzelt.

Es ist gewiß kein Zufall, daß bei den gleich den Tlingit totemismusfreien Haida<sup>6</sup>) die gleichen sozialen Verhältnisse anzutreffen sind.

"Rank and power depend greatly upon wealth which consists of implements, wives and slaves. Admission to alliance with medicine-men, whose influence is greatest in the tribe, can only be gained by sacrifice of private property?)."

Also wiedowym Klassensch siden wie Standard L. H.

Also wiederum Klassenscheidung im Stamme und Herrschaft des Besitzes. Die gleiche Tatsache meldet Bancroft auch von den Koniaga<sup>8</sup>).

Swanton, 3, 167.
 S. S. 268.
 Swanton, 1, 427.
 Krause, 122; vgl. S. 268.
 Krause, 122.
 Vgl. S. 268.
 Bancroft, 167.
 Ebenda, 80.

Die Abweichungen dieser an der Nordwestküste wohnenden Nationen in ihrem sozialen Leben von dem der übrigen Nordamerikaner<sup>1</sup>) ist auch Goddard in seiner zusammenfassenden Arbeit über die Indianer des Nordwestens aufgefallen, insbesondere an drei Merkmalen:

'The Indians of the Northwest Coast are strikingly different from the other natives of North America in three particulars which effect their social life. Briefly these are: the custom of keeping slaves; the high regard in which those are held who, having accumulated wealth, impoverish themselves by distributing it; and the existence of an aristocracy consisting of these men in their immediate families who have inherited certain property, duties, and powers2)."

Goddard bestätigt unsere vorhin dargelegte Auffassung in allen Punkten. Seine Darstellung stimmt insbesondere zu der Tatsache, daß die in Frage stehenden Stämme sich nicht einfügen lassen in den Rahmen des Bildes, das wir im allgemeinen von den Stämmen Nordamerikas erhalten, sondern daß es sich hier um Völker handelt, die die genossenschaftliche Organisation in geringerem oder stärkerem Maße bereits überwunden haben. Schließlich wollen wir der Vollständigkeit halber noch ein Beispiel aus dem südlichen Nordamerika bringen, wo bei den Natchez (am unteren Mississippi) die gleichen Verhältnisse herrschen, wie wir sie bisher darzulegen versuchten.

"The Natchez Nation is composed of nobility and people. The people are called in their language . . . Stinkard, a name, however, which offenses them, and which no one dares to pronounce before them, for it would put them in very bad humour. The Stinkards have a language entirely different from that of the nobility . . . That of the nobility is soft, solemn, and very rich<sup>3</sup>). The Nobility is divided into Suns<sup>4</sup>), Nobles and Honored men<sup>5</sup>)."

Diese sprachliche Differenzierung ist ein wesentliches Zeichen der Gesellschaft, in der es vornehm sprechende und gewöhnlich sprechende Menschen gibt. In der genossenschaftlichen Organisation wäre eine solche Erscheinung unmöglich; es sprechen in ihr alle die gleiche Sprache, weil alle das gleiche Fühlen in Bezug auf die Gemeinschaft haben. Bei der herrschaftlichen Organisation hingegen ist die Einstellung zur Gesamtheit verschieden: der in ihr herrscht, wird sie bejahen; der in ihr unterjocht wird, wird sie bekämpfen, verabscheuen oder ihr zumindest gleichgültig gegenüberstehen.

Neben den bisher besprochenen gesellschaftlichen Differenzierungen freilich gibt es auch eine Teilung im Stamm, die durchaus genossenschaftlichen Charakter besitzt. Es sind dies die Altersklassen, die wir deshalb nicht im Abschnitt "Männerbünde" behandelt haben, weil sie ihrem Wesen nach nicht so sehr eine Zerschneidung des Ganzen in einzelne, voneinander getrennte oder sich absondernde Teile bedeuten, als vielmehr eine Stufung der Gruppe nach dem Alter und der Reife ihrer Mitglieder. Schurtz bespricht 6) die Schwarzfuß- und Krähenindianer, die Scheienne, Mandan, Mönitarri, Arikara, Omaha und Kwakiutl. Es ist daher anzunehmen, daß die Institution hauptsächlich bei diesen Völkern zu Hause ist. Die Stellung der Altersklassen exemplifiziert Schurtz an den Schwarzfuß-Indianern:

"Eine sehr deutliche Einteilung nach Altersklassen . . . besitzen die Schwarzfuß-Indianer . . . Der Stamm zerfällt, von der Sippeneinteilung ganz abgesehen, in sieben männliche Klassen, die man insofern noch als Altersklassen bezeichnen darf, als das Aufrücken in ihnen mit den Jahren erfolgt, die aber andererseits

Über die Sonderstellung der Nordwestkultur vgl. Buschan, S. 125ff.
 Goddard, 2, 85; über die geringer geachteten Gruppen vgl. das. 86.
 Da die verschiedenen Schichten der Natchezbevölkerung dieselbe Sprache sprechen (vgl. Hodge, Art. Natchez), so handelt es sich hier nicht um Dialektunterschiede, sondern um eine Trennung in eine feine und eine vulgäre Ausdrucksform, ungefähr so wie wir zwischen Hochdeutsch und der ungeschliffenen Sprache des Volkes unterscheiden.

<sup>4)</sup> D. i. die Gruppe, aus der der Häuptling hervorgeht.

<sup>5)</sup> Swanton, 2, 105. Schurtz, 151—169.

sich dem Klubwesen dadurch nähern, daß wenigstens die Angehörigen der höheren Klassen neue Mitglieder nur durch Wahl aufnehmen und außerdem Zahlung dafür verlangen; auf diese Weise bilden die oberen Klassen eine aristokratische Schieht, in die der Arme und Unbemittelte nur langsam, vielleicht auch gar nicht vordringt... Die jüngste Altersklasse, die der kleinen Knaben, ist nicht organisiert. Ziemlich früh, oft schon mit 8 oder 10 Jahren, tritt der Schwarzfuß-Indianer in die unterste der sieben Klassen . . ., in der er anscheinend bis zu seiner Verheiratung bleibt . . . Die nächste Klasse, die der Hunde, besteht aus jungen verheirateten Kriegern und zeigt keine besondere Eigenart . . Die folgenden Klassen dagegen . . . sind klubartig organisiert und nicht ohne weiteres jedem zugänglich . . . Von diesen Klassen ist die der Innakehks (Soldaten) zweifellos die wichtigste, denn sie umfaßt die angesehensten Krieger, und ihre Stimme gibt bei den Beratungen den Ausschlag. Theoretisch noch höher geachtet ist freilich die letzte Klasse der Bisonstiere, die aus den älteren nicht mehr kriegstüchtigen Männern besteht, aber in Wahrheit haben doch die Krieger . . . den größeren Einfluß<sup>1</sup>).

Wir haben es in diesem Fall mit einer typisch genossenschaftlichen Erscheinung zu tun: der Achtung vor dem Alter, vor der Erfahrung und vor der Leistung. Denn die Klasse, die bei den Beschlüssen des Stammes den Ausschlag gibt, umfaßt eben die reifen Männer, die ihren Mut und ihre Gesinnung bereits im Kampfe bewiesen haben und die als Äquivalent dafür eine große Achtung und Ehrerbietung erhalten. Die Äußerung von Schurtz, daß die höhere Klasse bei der Aufnahme eines neuen Mitglieds eine Zahlung verlange, darf nicht zu falschen Schlüssen verleiten. Diese Tatsache der Zahlung wird eine ziemlich nebensächliche, wenn man sich die Frage vorlegt: gibt es eine Abschließung einer Kaste gegen das "Volk" in diesem Falle? Und diese Frage ist zu verneinen. Das Ganze ist eine Form der "Machtüberlegenheit der älteren Männer über die jüngeren?)", und zwar ist es eine innere Machtüberlegenheit, die nicht durch politische Mittel, sondern einzig durch die Bewährung hervorragender Eigenschaften erworben wird. Im Grunde sind somit die Altersklassen aufzufassen als eine Äußerung des menschlichen Strebens nach Anlehnung und des Bedürfnisses nach Autorität.

#### 4. Die Frau im Stamme.

Die Stellung der Frau im Stamme kann eine dreifache sein: eine untergeordnete, eine koordinierte oder eine herrschende. Der erste Fall ist in Nordamerika nicht selten anzutreffen, wenn man unter Unterordnung versteht, daß die Frau Arbeiten leisten muß, die für einen Mann als erniedrigend gelten (Bodenbestellung, Tragen von Geräten, Zubereitung von Speisen usw.), und daß die Frau ferner vom aktiven Mitarbeiten im politischen und im Rechtsleben ausgeschlossen ist<sup>3</sup>). Doch braucht hiermit nicht immer notwendig eine Unterdrückung oder eine sklavenartige Behandlung der Frau verbunden zu sein. Die Fälle, in denen die untergeordnete Stellung der Frau durch eine so harte Bedrückung charakterisiert ist, daß man von den Anfängen eines Klassenwesens sprechen könnte, sind außerordentlich gering an Zahl. Bei Hodge findet sich hierüber folgende Zusammenstellung:

"According to Lewis and Clark (Travels, S. 307; 1806) the Shoshoni husband was the absolute proprietor of his wives and daughters, and might dispose of them by barter or otherwise at his pleasure; and Harmon (Jour. Voy. 344, 1820) declares that the women of the tribes visited by him were treated no better than the dogs. Writing of the Kutchin, and of the Loucheux Indians in particular, Hardesty (Smiths. Rep. 1866, 312) says 'that the women are literally beasts of burden to their lords and masters. All the heavy work is performed by them.' A similar statement is made by Powers (Contr. N. Amer. Ethn. III, 23; 1877) in regard to the Karok of California<sup>4</sup>)."

Eine gewisse Vorsicht in der Bewertung der von Hodge herangezogenen Stellen ist notwendig, weil die Reisenden in früheren Zeiten sich oft von dem

<sup>1)</sup> Schurtz 152. 2) Vierkandt, 2, 615.

<sup>3)</sup> Vgl. Vierkandt, 3, Abschn. 10. 4) Hodge, Art. Women.

allgemeinen Eindruck der Arbeitsbelastung der Frau haben leiten lassen und von dieser Beobachtung gern auf eine Unterdrückung schlossen. Wirklich brauchbare Mitteilungen haben wir in dem uns vorliegenden Material nicht gefunden. Allgemein trifft es gewiß zu, daß die größere Arbeitslast auf seiten der Frau liegt, und daß ihr auch sehr häufig eine Einflußnahme auf das Leben des Stammes versagt ist; aber positive Schlüsse auf eine Unterdrückung der Frau lassen sich daraus nicht herleiten.

Allein die untergeordnete Stellung der Frau ist in Nordamerika keineswegs als die einzig vorhandene anzusehen. Vielmehr ändert sich ihre Stellung wesentlich bei den Stämmen, die eine mutterrechtliche Organisation besitzen, d. h. im allgemeinen bei den Stämmen, die den Nordwesten und Südosten bewohnen 1). Bei diesen mutterrechtlichen Organisationen ist die Frau entweder gleichberechtigt mit dem Manne oder sie nimmt sogar eine

führende oder befehlende Stellung ein.

So ist es z. B. bei den Omaha trotz der bestehenden Arbeitsteilung nicht entehrend für den Mann, seiner Frau zu helfen. Dorsey bezeichnet darum die Stellung der Frau geradezu als "equal". Bei den Navajo sind die

Verhältnisse ähnlich<sup>3</sup>).

Von einer übergeordneten Stellung der Frau läßt sich nicht sprechen, es ist vielmehr eine Gleichberechtigung. Ebenso hat es nach einer Außerung von Krause den Anschein, als ob eine solche Gleichberechtigung bei den Tlingit bestände.

"Auch die Stellung der Frau ist keine ungünstige. Sie ist nicht Sklavin des

Mannes; ihre Rechte sind bestimmt, ihr Einfluß ist bedeutend 1).

Während wir in diesen Fällen, die allerdings unter den Mutterrechtsorganisationen eine Minderzahl bilden, von einem ausgesprochen genossenschaftlichen Verhältnis zwischen Männern und Frauen reden können, kann sich in den mutterrechtlich strukturierten Völkerschaften das Verhältnis auch umkehren (wie es meistens zu finden ist): aus der untergeordneten Stellung der Frau wird eine Subordination des Mannes. Einige Beispiele mögen dies erläutern.

Bei den Wyandot bestimmen die Frauen über die Wahl des Friedens-

häuptlings:

"The civil government inheres in a system of councils and chiefs. In each gens there is a council composed of four women... These four women councillors select a chief of the gens from its male members — that is from their brothers and sons. This gentile chief is the head of the gentile council. The council of the tribe is composed of the aggregated gentile councils 5)."

Ebenso ist die Frau bei diesem Stamm die Führerin der Familie:

'The Head of a family is a woman 6)."

Das gleiche erfahren wir von den Seri:

'The matrons are the real workers in the tribal life; they are normally alert and active, passing from one simple task to another, gathering flotsam along the beach or preparing edibles in the shadow of the jacal, with an eye ever on material possessions and children . . . they are the chief manufacturers of apparal, utensils and tools... The masculine drones are the more petted and courted by reason of their fewness, for during a century or two, at least, the women have far outnumbered their consorts 7).".

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Dorsey, 266. 1) Vgl. Schmidt-Koppers, 231f. 3) Vgl. Reichard, 52f. — An der Zuverlässigkeit der Mitteilung über die gleichgeordnete religiöse und politische Stellung der Frau bei den Navajo besteht kein Zweifel; und das Vorkommen kriegerischer Frauennamen ist bei der Bedeutung, die Primitive dem Namen beizulegen pflegen, sehr auffallend. Die Bemerkung "women went to war" dürfte aber nur dahin zu deuten sein, daß Frauen die Männer in den Kampf begleiteten und ihm als Zuschauer beiwohnten, nicht aber daß sie aktiv beteiligt waren.

4) Krause, 161.

5) Powell, 61. 6) Ebenda, 59. 7) Mac Gee, 274.

Auch die politische Macht befindet sich bei den Seri in den Händen

der Frauen 1).

Bei den Natchez, bei denen nach mutterrechtlichen Grundsätzen die Häuptlingsfrage geregelt wird, haben die Frauen einen bedeutenden Einfluß auf die Regierungsgeschäfte:

"The great chief of the Natchez bears the name of the Sun; and it is always, as among the Hurons, the son of the woman who is nearest related to him that succeeds him. They give the woman the title of woman chief; and though in general she does not meddle with the government, they pay her great honors. She has also, as well as the great chief, the power of life and death 2)."

Im gleichen Sinne berichtet Bancroft von den Haida:

"Among nearly all of them rank is nominally hereditary, for the most part by the female line, but really depends to a great extent on wealth and ability in war 3)."

Die Frau hat also einen starken Anteil am wirtschaftlichen Leben des Stammes durch ihre Aufgabe der Bodenbewirtschaftung. Bei den meisten Stämmen gibt es keinen weiteren Einfluß der Frau, sei es politischer oder gesellschaftlicher Art. Wo ein gewisser Einfluß doch besteht (und dies ist vor allem bei mutterrechtlich organisierten Stämmen der Fall) ist er doch weniger aktiv als passiv, indem die Frauen entweder eine Art Wahlrecht haben oder auf andere Weise bei der Konstituierung einer Regierung mitwirken. Die Ausübung der Regierungsgewalt liegt aber ausschließlich in den Händen der Männer.

## II. Regierung.

Drei Aufgaben sind es, die dieses Kapitel uns stellt. Wir haben an der Gestaltung der Regierung bei den nordamerikanischen Indianern, an den Funktionen, die den Häuptlingen obliegen, und an der Stellung der Häuptlinge im Stamm den Sozialgeist zu erfassen, der diesen Einrichtungen und gerade ihrer besonderen Form zugrunde liegt; denn dies war ja die Grundvoraussetzung dieser Arbeit, daß eine bestimmte soziale Grundhaltung vorhanden ist, aus der heraus die Institutionen ihr Leben gewonnen haben und weiterführen, so daß sie dieser Mentalität adäquat sind. Und gerade aus der Regierungsform der Indianer tritt verhältnismäßig am ungetrübtesten die genossenschaftliche Grundhaltung dieser Menschen zutage.

#### 1. Aufbau der Institution.

# a) Ungeteilte Macht.

Der Fall, daß die Macht über das Gemeinwesen einem einzigen Menschen übertragen ist, kommt in Nordamerika im Vergleich zu der sehr viel mehr verbreiteten Erscheinung einer Machtverteilung nur als Ausnahme vor. Der Despotismus ist eine Staatsform, die dem innersten Wesen des Indianers widerspricht. Das Grundgefühl dieser Fischer, die meist einsam auf ihrem Kanu flußaufwärts und flußabwärts ziehen oder durch die Wälder an den Ufern entlang streifen, um eine möglichst große und lohnende Beute zu gewinnen, — das Grundgefühl dieser Jäger, die allein oftmals tagelang durch die Prärie wandern, mit den wilden Tieren kämpfen und im Ertragen von Hunger und Durst die größte Selbstüberwindung und die männlichste Selbstzucht an den Tag legen — das Grundgefühl dieser Menschen ist: Freiheit. Sie fühlen sich als Herren der Natur, der sie mit Aufbietung aller physischen und geistigen Kräfte das entreißen müssen, was ihnen zur Erhaltung und Befriedigung ihres Daseins notwendig ist, und es liegt im Wesen

<sup>1)</sup> Ebenda, 274.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Swanton, 2, 101.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>) Bancroft, 167.

solcher Herren der Natur, daß sie über sich keinen Menschen zu ertragen vermögen 1).

Nach einer Bemerkung, die Swanton dem Werke von Schoolcraft ("Indian Tribes") entnimmt, ruht bei den Chickasaw alle Macht in den Händen eines "Königs"<sup>2</sup>):

"The government of the Chickasaw until they moved to west of the Mississippi, had a king whom they called Minko, and there is a clan or family by that name, that the king is taken from<sup>3</sup>)."

Wie weit die Gewalt dieses Herrschers reichte, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit ergründen. Hingegen erfahren wir aus dem Werk Swantons über die Natchez genaueres über den seltenen Fall von "Despotismus" in Nordamerika:

"What distinguishes them (die Natchez) more particularly is the form of their government entirely despotic; a great dependence which extends even to a kind of slavery, in the subjects . . . The Hurons believe, as well as they, that their hereditary chiefs are descended from the Sun . . . 4)."

Der Machthaber gestaltet von sich aus die Form der "Verwaltung", er ernennt die "Beamten" und gibt ihnen Weisungen<sup>5</sup>):

"The grat chief nominates to the most important offices of state; such are the two war chiefs, the two masters of ceremony for the worship of temple, the two officers who preside over the other ceremonies which are observed when foreigners come to treat of peace, another who has the inspection of the public works, four others charged with the arrangement of the festivals . . . All these ministers who execute the will of the great chief, are treated with the same respect and obedience as if he personally gave the orders 6)."

Freilich glaubt Swanton eine gewisse Abschwächung in diesem Despotismus feststellen zu können, indem er von einem Rat berichtet, der dem König beigegeben sein soll:

"Nevertheless, the Sun had a council to advise him and sometimes his authority was considerably curtailed by it, as well as by the more prominent and energetic chiefs, a fact which comes out clearly in the course of the last Natchez war. De la Vente seems to have the Natchez in mind when he speaks of a council composed of the principal warriors in which the more ancient always occupied the highest places. 'They are listened to like oracles' he writes, 'and the young people make it a point of honor to follow their opinions to the point of veneration.' It appears that the great Sun and the great war chief could also be controlled by them — a very important fact 7)."

Diese Ansicht Swantons ist mit Vorsicht zu bewerten; es ist nicht anzunehmen, daß die Natchez diesen Rat besessen haben <sup>8</sup>).

<sup>1)</sup> Vgl. Catlin, 41.
2) Die Tatsache, daß er einem bestimmten Clan entstammt, fällt hier nicht ins Gewicht.

<sup>3)</sup> Swanton, 4, 121. 4) Swanton, 2, 101.
5) Nach Hodge (Art. Natchez) stand ihm sogar eine viel umfassendere Macht zu: "The Chief seems to have had absolute power over the property and lives of his subjects."

<sup>6)</sup> Swanton, 2, 103.
7) Swanton, 2, 107.
8) Die Quelle für Swanton ist ein Vortrag von A. Gosselin "Les Sauvages du Mississippi", veröffentlicht in "Congrès International des Américanistes", 15. Session, 1906; Quebec 1907, S. 31ff. Dort heißt es (S. 32): . . "Ces lettres de nos missionaires, la plupart de celles que nous citerons du moins, n'ont jamais été publiées que nous sachions" . . S. 40f. wird eine Äußerung De la Ventes über die Stämme mit "chefs électifs" angeführt, nach der die Macht der Häuptling sehr gering ist. Bei den Natchez hingegen sei die Chiefwürde erblich und der Häuptling habe große Macht. "Mais cette autorité allait-elle jusqu'au despotisme, comme le dit Charlevoix?" Die Autoren stimmen überein, daß "ces peuples" eine "grande déférance pour leurs chefs" haben (S. 42). Dann folgt plötzlich die Angabe, daß der Häuptling von einem Rat umgeben sei; die übrigen Äußerungen lauten im Original: "Ils sont écoutés comme des oracles . . . et les jeunes gens se font un point d'honneur de suivre leur sentiment jusqu'à la vénération." Es ist keineswegs sicher, ob hier von den Natchez die Rede ist; es ist sogar unwahrscheinlich.

Ganz gleich nun, bei welchem Stamm sich dieser dem obersten Führer beigegebene Rat der Krieger befindet - die Institution selbst ist ein charakteristisches Merkmal für die soziale Einstellung der Indianer, und wir werden im nächsten Abschnitt dieses Kapitels darüber ausführlicher zu handeln haben.

Bei den Koniaga (nördl. des 52. Breitengrads) liegt die Macht im

wesentlichen in den Händen der Familienvorstände:

"Authority is exercised only by heads of households, but chiefs may by superior ability acquire much influence")"

Für uns ist im Augenblick an diesem Beispiel wesentlich, daß die Familienväter ihre eigenen Machtbezirke haben, in denen sie selbständig die Fragen entscheiden, die innerhalb der Welt der Sippe zu lösen sind. Handelt es sich jedoch um Dinge, die den ganzen Stamm betreffen, so entscheidet immer die Gesamtheit, insbesondere die Gesamtheit der Männer. Diese Art von ungeteilter Macht findet sich in Nordamerika ziemlich häufig, und einige Beispiele werden darüber Klarheit geben.

Bekannt ist die genossenschaftliche Staatsform der Eskimo, von denen Bancroft ungefähr dasselbe berichtet wie von den Koniaga (beide Völker

leben ja auch in räumlicher Nachbarschaft):

'Their government . . . is patriarchal. Now and then some ancient or able man gains an ascendency in the tribe, and overawes his fellows. Some tribes even acknowledge a hereditary chief, but his authority is nominal2)."

Das gleiche berichtet Bancroft von den Indianern am Pugetsund<sup>3</sup>).

Auch bei den Comanche in Neumexiko besteht diese Freiheit des Individuums4) wie auch bei den Indianern in Südkalifornien5).

Bei den Stämmen Pennsylvaniens hat Heckewelder Beobachtungen gemacht, die mit den bisher angeführten völlig im Einklang stehen<sup>6</sup>).

Aus allen diesen Beispielen tritt immer wieder die Betonung der individuellen Freiheit hervor, das bedeutet also das Fehlen jedes Zwanges und die Ablehnung des Machtwillens eines Einzelnen. Daraus folgt, daß alle Stammesgenossen sich zu einer gemeinsamen Beschlußfassung zusammenfinden. Wir haben hier also einen genossenschaftlichen Zug von geradezu

idealtypischer Reinheit.

Vielleicht ist es etwas ungewöhnlich, von ungeteilter Macht zu sprechen bei Stämmen, die zwar eine gemeinschaftliche Beschlußfassung haben, bei denen aber auch noch Häuptlinge da sind, die allerdings nur ein Schattendasein führen. Der Grund hierfür ist der: es gibt auch eine Regierungsform. bei der die Macht der Häuptlinge um eine Nuance größer ist, indem nämlich ihre Stimme bei Beratungen den Ausschlag geben kann. In den bisher besprochenen Fällen jedoch haben wir keine Nachricht darüber, daß der Häuptling einen Einfluß bei Beschlüssen ausüben kann. Er ist in diesen Fällen nicht einmal primus inter pares, was die Häuptlinge bei den übrigen Völkerschaften doch sind. Außerdem ist die auffällige Tatsache hervorzuheben. daß bei den erwähnten Stämmen kein besonderer Kriegshäuptling gewählt wird, während bei den übrigen wenigstens in Kriegszeiten eine einheitliche Stammesleitung organisiert wird. Alle diese Tatsachen ließen es uns geraten erscheinen, die obigen Fälle von den übrigen zu sondern in dem Bestreben, möglichst reine Typen herauszuarbeiten.

## b) Geteilte Macht.

# a) Friedens- und Kriegshäuptlinge.

Die Teilung der Macht in einen Friedens- und in einen Kriegshäuptling ist außerordentlich häufig zu finden, so häufig, daß wir diesen Zustand wohl

<sup>1)</sup> Bancroft, 80.

<sup>4)</sup> Ebenda, 507.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Bancroft, 65.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>) Ebenda, 217.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>) Ebenda, 409. 6) Heckewelder, 137.

als den normalen für Nordamerika bezeichnen können. Inwieweit dem Häuptling eine wirkliche Macht zukommt — dies ist der Gegenstand der Untersuchung im 3. und 4. Abschnitt dieses Kapitels.

Bei den Menomini besteht sowohl eine erbliche Häuptlingsfolge als auch eine Teilung der Macht in eine zivile und eine militärische. Skinner

berichtet hierüber:

"The office of tribal chief is hereditary in the royal family of the royal gens, the direct lineal descendents of the first Menomini, Sekätcokémau . . . The head man in each gens must be a member of the royal subgens. The duties of the head men were normally civil, for all military functions were performed by the Mikewûk, or sacred bundle holders, and a head man was by no means necessarily such . . . The chief of the tribe was, at least theoretically, a man of considerable power, and had charge of the police 1)."

Eine Teilung der Gewalten besteht auch bei den Wyandot<sup>2</sup>); hinzu kommt dort noch ein bestimmtes System von Ratsversammlungen und Häupt-

Von den Kiowa schreibt Mooney:

"The tribal government was formerly committed to the care of a head chief, and the chiefs of the several bands together with the war chiefs who had control in military affairs. Women had no voice in the government4)."

An dieser Bemerkung ist besonders wichtig der letzte Satz, der ausdrücklich erwähnt, daß den Frauen eine Anteilnahme an der Regierung verwehrt Daraus ist zu schließen, daß die Männer, d. h. die Gesamtheit der Männer die Regierungsgeschäfte führen. Trotz der Existenz des Oberhäuptlings und der verschiedenen Sippen- oder Clanhäuptlinge ist also der genossenschaftliche Geist nicht verdrängt worden.

Die Chickasaw besitzen einen "König" (Mico), einen "great war chief".

eine Reihe von kleineren Häuptlingen und einen Rat<sup>5</sup>).

Von den Karok in Kalifornien sagt Powers:

"The Karok are very democratic. They have a head man or captain in each rancheria, though when on the war-path they are in a slight degree subject." to the control of one chief. But the authority of all these officers is very slender")." In ähnlichem Sinne berichtet Catlin von den Stämmen, die er im Westen Nordamerikas besuchte<sup>7</sup>), und Bancroft von den "Inland tribes" (zwischen dem 55. und 42. Breitengrad 8).

Goddard gibt über die politische Organisation der Nomadenstämme im Südwesten eine genaue Schilderung<sup>9</sup>), nach der die Häuptlingswürde verliehen ("bestowed") wird; naturgemäß kann dies nur die Gesamtheit tun, so daß wir auch in diesem Falle wieder sagen können: durch die Institution der Häuptlingsschaft ist der genossenschaftliche Geist in der Gruppe

nicht beeinträchtigt worden.

Mit den Pueblo möchten wir diese Reihe der Beispiele beschließen.

Bancroft teilt über sie mit:

"The governor is assisted by a council of elders, and in other respects the Moqui government is similar to that of the other towns. The Pimas and Maricopas have no organized system of government, and are not controlled by any code of laws; each tribe or village had a chief to whom a certain degree of respect is conceded, but his power to restrain the people is very limited 10)."

Ergänzend meldet Goddard von den Pueblo:

"The political government of each Rio Grande pueblo is in the hands of a governor, council, and a war chief."

"The Hopi pueblos each have a village chief, a crier chief, and a war chief who hold their positions for life. One of the members of each clan is usually recognized as its head and controls the Kiva and the house room which is looked upon as the clan home 11)."

<sup>2)</sup> Powell, 61. <sup>3</sup>) Vgl. S. 275.

<sup>1)</sup> Skinner, 22, vgl. S. 269, Anm. 1.
2) Mooney, 233.
3) Malone, 211ff.
3) Catlin, 303.
3) Baneroft, 275.
31) Goddard, 1, 105f. 6) Powers, 21. 9) Goddard, 1, 163f.

<sup>10)</sup> Bancroft, 547.

Einer der wenigen Stämme, die keine Kriegshäuptlinge wählen, sind die Pomo. Von ihnen erwähnt Loeb¹) ausdrücklich diese Tatsache mit der Begründung, daß sie unkriegerisch sind. Kroeber bezeichnet Kriegshäuptlinge als Ausnahme für Kalifornien²).

Zusammenfassend können wir also feststellen, daß die Institution der Friedens- und Kriegshäuptlingsschaft in weiten Teilen Nordamerikas an-

zutreffen ist.

Es wäre schließlich noch die Frage aufzuwerfen: wozu wählt man Häuptlinge, wenn doch solche genossenschaftliche Einmütigkeit im Stamme herrscht? Die Eigenart der Stellung des Häuptlings liegt darin, daß man ihm so gut wie keine Befugnisse erteilt, ihn jedoch ehrt und hochachtet. Der Häuptling ist in seiner Regierungstätigkeit weitgehend eingeschränkt, ein äußerer Anlaß für die Institution liegt, abgesehen vom Kriegshäuptling, nicht vor, besondere Rechte erwirbt ihr Träger nicht<sup>3</sup>). Wenn also eine solche rein repräsentative Stellung einen Sinn haben soll, so kann es nur der sein, daß der Stamm sich gleichsam in der überragenden Persönlichkeit des Häuptlings spiegelt und in ihm eine Verkörperung des übergruppenhaften Stammesbewußtseins erblickt.

## $\beta$ ) Rat der Ältesten.

Wir haben soeben gesehen, daß die Mitwirkung der Mitglieder eines Stammes am politischen Leben rege ist, indem für wichtige Entscheidungen die Meinung und Erfahrung eines jeden Einzelnen mitspricht. Neben den Versammlungen des gesamten Stammes finden wir sehr häufig eine engere Körperschaft, die die wichtigen Fragen zu entscheiden hat. Wir benennen sie "Rat der Ältesten", obwohl es sich bei diesen Gremien nicht nur um die bejahrten Männer handelt, sondern in umfassenderem Sinne um die an Erfahrung und Erfolgen reichen Männer. Eine genaue Trennung der Befugnisse der verschiedenen Lebensalter nehmen die Quellen leider nicht vor. Über eine so ausgedehnte Macht, wie sie der Altenrat z. B. in Australien besitzt, wird in unseren Quellen nichts erwähnt; es ist auch unwahrscheinlich, daß sie besteht. Aber bei einer Anzahl von Stämmen gehört statt dessen die Ratsversammlung bereits dem politischen Leben als ständige Einrichtung an.

Das Bestehen eines Rates bei den Wyandot haben wir bereits früher erwähnt<sup>4</sup>). Bei einem den Wyandot verwandten Stamm treffen wir dieselbe Einrichtung, über die uns eine ältere Quelle, der Jesuitenpater Lafitau, Aufschluß gibt. Er sagt über die Regierungsform der Irokesen und

Huronen:

"... tous les villages se gouvernent de la même manière par eux-mêmes, et comme s'ils étoient indépendens les uns des autres, on voit dans chacun la même distribution des familles, les mêmes lois de police, le même ordre, en sorte que qui en voit un, les voit tous. Mais quand il s'agit des affaires qui interessent le corps de la Nation, ils se réunissent dans un Conseil general, où se rendent les Députés de chaque village; ce qui se fait avec tant d'égalité de zèle pour le bien commun, qu'il en résulte un concert et une union admirable qui fait le salut de la Nation, et que par cette raison rien n'est capable de rompre b)."

und an anderer Stelle:

"chaque famille a son Chef . . . ses Anciens, ses Guerriers. Tous réunis ensemble, composent le Corps du Village et forment l'Etat de leur République."."

Über die Aufgaben eines Rates bei den Selischstämmen im Innern Kolumbiens (z. B. Schuschwap) berichtet Bancroft<sup>7</sup>), dort liegt dem Rat insbesondere die Pflicht ob, geschehene Verbrechen zu sühnen.

1) Loeb, 200. 2) Kroeber, 468.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>) Über die Funktionen des Häuptlings s. S. 284ff. <sup>4</sup>) S. S. 275 <sup>5</sup>) Lafitau, I, 463f. <sup>6</sup>) Ebenda. 464. <sup>7</sup>) Bancroft, 275.

Doch ist nicht anzunehmen, daß damit seine Aufgaben erschöpft sind; es liegt vielmehr durchaus im Wesen dieser Institution, daß sie bei politischen Entscheidungen ihr Votum abgibt. Dies tritt klar hervor bei den Omaha; die Pflichten des Rates bei diesem Stamm umschreiben Fletcher und La Flesche wie folgt:

"Among the duties of the Council of the Seven besides that of maintaining Peace and order within the tribe were making peace with other tribes, securing allies, determining the time of the annual buffalo hunt, and confirming the man who has to act as leader, on whom rested the responsibility of that important movement. While on the hunt the seven chiefs were in a sense subordinate to the leader, their duties being advisory rather than governing in character; they were always regarded, however, as directly responsible for the welfare of the tribe 1).

Hier hat also der Rat recht umfassende Pflichten, er ist eine Art Parlament. Interessant ist vor allem, daß aber trotzdem der Rat der Sieben auch in diesem Falle die eigentliche Verantwortung trägt. Es drückt sich hierin gewiß eine genossenschaftliche Auffassung aus, denn der Rat der Sieben stellt die Gesamtheit des Volkes dar, und seine Handlungen gelten als Handlungen der Gesamtheit.

Betrachten wir zwei Ackerbaustämme, die Creek und die Pueblo, so finden wir ebenfalls die Einrichtung des Rates. Einen Bericht über die

Creek gibt Bartram folgender Art:

"Die höchste vollziehende Gewalt ist in den Händen einer Versammlung von bejahrten Oberhäuptern, Kriegern und anderen Männern, die wegen ihrer Weisheit, Tapferkeit und Tugend allgemeines Ansehen haben. An der Spitze dieses ehrwürdigen Senats steht ihr König, oder Mico, welches Wort eine Magistratsperson oder einen ersten Regierer bedeutet2)."

Der König ist demnach, wie sein Name sagt, im Rang von den Ratsmitgliedern kaum unterschieden; auf jeden Fall besitzt er keine größere Bedeutung als der Rat<sup>3</sup>).

Von den Pueblo berichtet Bancroft:

"Among the Pueblos an organized system of government existed at the time of Coronado's expedition through their country. Castaneda, speaking of the province of Tiguex, says that the villages were governed by a council of old men; and a somewhat similar system obtains with these people at the present time. Each village selects its own governor, frames its own laws, and in all respects they act independently of each other. The Governor and his council are elected annually by the people; all affairs of importance and matters relating the welfare of the community are discussed at the estufa; questions in dispute are usually decided by a vote of the majority . . . 4)."

Goddard berichtet vom Rat der Pueblo ferner:

"This council which is the legislative body, is permanent in some pueblos, but elected annully in others. It is believed by some to be a survival of an earlier council in which each of the clans was represented by its head5).

Aus diesen Nachrichten erkennen wir, daß auch bei den Stämmen die Hauptaufgaben der Ratsversammlungen darin lagen, die politischen Fragen zu entscheiden (s. o.). Bei den Nutka gab es einen Rat, bei dem der Häuptling den Vorsitz führte<sup>6</sup>), und bei den Indianern in Südkalifornien war der Häuptling

"assisted by a council of elders7)."

<sup>1)</sup> Fletcher, 209. — Die Institution des Rates der Sieben, der aus sieben Häuptlingen des Stammes besteht, leiten Fletcher und La Flesche aus magischen Vorstellungen ab (207). — Die Autoren betonen ausdrücklich, daß es neben diesem Rat keine Nebenregierung gibt: "There were no other governing chiefs in the tribe besides those of the council. No gens had a chief possessing authority over it, nor was there any council of a gens, nor could a gens act by itself (211).

<sup>2)</sup> Bartram, 468. 3) Über die Stellung des Häuptlings im Stamm s. Abschn. 4.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>) Goddard, 1, 105f. 6) Bancroft, 193. 4) Bancroft, 546f. 7) Ebenda, 409.

Das Verhältnis zwischen Häuptling und Rat wird deutlich aus einem Bericht von MacKern über die Patwin in Kalifornien:

"Although subject to the advice of elders, chosen by himself from among the oldest and most respected of the family head men, the chief had the final word at all councils. The political function of the council was that of bringing to the attention of the chief matters of common tribal importance discussing with him the problems involved, but leaving him free to act as he saw fit, unhampered by any authority vested in the council. Thus some member of this council might think it advisable to move the village site. He would confirm with other members of the council and with other prominent village personages, such as a head man of the esoteric society. Then if the consensus of opinion seemed favorable toward his project, he would speak to the chief concerning it. If the chief considered the matter of sufficient weight, he would call together the council. Meeting at the chief's house they would build a great fire on the hearthplace close the door and smoke-hole with skins or mats, and 'sweat'. While sweating, the question would be brought up and discussed lengthily. In such discussions the chief usually took very little part. Nor did he, as a rule, announce his decision at the conclusion of the meeting. When the chief declared the council at an end, the members would run out of the house and plunge into the river. After a swim, they would return to their respective homes¹)."

Aus dieser Schilderung wird besonders die ganze Eigenart des genossenschaftlichen Lebensstils deutlich.

Wir glauben hiermit ein einigermaßen klares Bild vom Wesen der Ratsversammlungen gegeben zu haben. Ihr Vorkommen ist vor allem dort zu finden, wo größere Menschenmassen vereinigt sind und somit Versammlungen des ganzen Volkes und Abstimmungen auf mancherlei Schwierigkeiten stoßen. Die Ratsversammlungen sind die Verkörperung des Willens der Gemeinschaft und werden getragen vom Vertrauen der Gesamtheit. Ihr ideeller Unterbau ist der genossenschaftliche Sozialgeist.

## 2. Wahl der Oberhäupter und Erblichkeit.

Eine erbliche Häuptlingswürde finden wir insbesondere bei den Nishinam, Chickasaw, Nootka, Pomo, Natchez, Haida wie bei einigen Stämmen Mittelkaliforniens und Südkaliforniens. Es ist auffallend, daß es sich hier im wesentlichen um mutterrechtlich organisierte Völker handelt; doch es lassen sich wahrscheinlich aus dieser Tatsache keine Schlüsse ziehen, denn wir finden z. B. bei den mutterrechtlichen Seri am Ostgestade des kalifornischen Golfes und auch bei einigen Pueblostämmen das Wahlsystem.

Betrachten wir zunächst die Stämme mit erblicher Häuptlingsschaft.

Bancroft berichtet von den Nootka:

"In each tribe the head chief's rank is hereditary by the male line; his grandeur is displayed on great occasions, when, decked in all his finery, he is the central figure<sup>2</sup>)."

Ähnlich verhält es sich bei den Haida<sup>3</sup>); dort können übrigens auch Frauen die Häuptlingswürde bekleiden. Weiter südlich treffen wir Erblichkeit bei den Chickasaw am Mississippi an, worüber Swanton mitteilt:

"The king is hereditary through the female side. They then had chiefs out of different families or class 4)."

In Kalifornien scheint dieses Prinzip besonders verbreitet zu sein. Von Mittelkalifornien schreibt Bancroft:

"Chieftainship is hereditary, almost without exception. In a few instances I find it depending upon wealth, influence, family, or prowess in war, but this rarely. In some parts, in default of male descent the females of the family are empowered to appoint a successor 5)."

Über die Südkalifornier schreibt Bancroft:

"The office of chief was hereditary, and in the absence of a male heir devolved upon the female nearest of kin"."

<sup>1)</sup> MacKern, 244.

<sup>2)</sup> Bancroft, 193.

<sup>3)</sup> Vgl. S. 276.

<sup>4)</sup> Swanton, 4, 121.

b) Bancroft, 385.

<sup>6)</sup> Ebenda, 409.

### Von den Pomo in Kalifornien bemerkt Loeb:

"Chieftainship among the Pomo was hereditary, with inheritance subject to the candidate's possessing the qualities of 'goodness of heart', oratorical ability, and apparently sometimes wealth¹)."

Ebenso besitzen die kalifornischen Nishinam eine erbliche Regelung der Häuptlingsnachfolgeschaft:

"They have their hereditary captains, or headmen, in the villages, but their authority is the most shadowy thing in the world 2)."

Und endlich teilen wir noch Swantons Bemerkung über die Natchez mit:

"The government is hereditary; it is not, however, the son of the reigning chief who succeeds his father, but the son of the sister or the first princess of the blood. They are not sure, they say, that children of the chief's wife may be of blood royal, whereas the son of the sister of the great chief must be at least on the side of the mother 3)."

Aus den angeführten Stellen läßt sich mit Sicherheit nicht auf den Sozialgeist schließen, der einer erblichen Führerfolge zugrunde liegt. Es handelt sich hier, wie bereits erwähnt, im allgemeinen um mutterrechtlich organisierte Stämme, und wir haben im ersten Kapitel gesehen, daß das Prinzip der Clans bei diesen Stämmen dem genossenschaftlichen Geist nicht widerspricht. Ein gleiches möchten wir auch bei der Institution der Erblichkeit annehmen — natürlich mit all der Reserve, die in diesem Falle geboten ist. Ein wesentlicher Grund dafür, daß die Erblichkeit mit einem genossenschaftlichen System zu vereinen ist, ist die Tatsache des Fehlens einer rechtlich begründeten Macht auch dieser Häuptlinge 4). Die Tatsache selbst werden wir noch einmal im 4. Abschnitt dieses Kapitels zu betrachten haben. Wir möchten glauben, daß aus der Beschränkung der Machtbefugnisse zu folgern ist, daß die Macht vom ganzen Stamm ausgeübt wird. Dies würde bedeuten, daß die Häuptlingsschaft beibehalten wird und sogar einer bestimmten Familie vorbehalten bleibt, weil sich diese vielleicht durch irgendwelche besonderen Eigenschaften auszeichnet oder weil sie in anderen Fällen durch besonderen Wohlstand zu einem gewissen Einfluß gelangt ist, - daß aber in der Wirklichkeit der Gesamtheit ihr Recht auf Selbstbestimmung erhalten bleibt. Unter solchem Gesichtspunkt betrachtet, ändert eine erbliche Häuptlingswürde nichts am genossenschaftlichen Gesamtcharakter eines Stammes.

Hingegen ist es eine Selbstverständlichkeit, daß die besondere Wahl eines Häuptlings durchaus auf der Gesamtlinie genossenschaftlichen Denkens und Empfindens liegt 5).

Bei den Seri wird nach MacGee der Häuptling durch die Clans ge-

wählt:

"... practically, so far as can be judged from all available information, the choice really reflects physical force, since in case of doubt the strongest and bravest man becomes the eldest by virtue of his strength and bravery, while the strongest clan finds fair ground for claiming seniority in the very fact of its strength 6)."

Bei den Winnebago wird der Häuptling durch den Thunderbird-Clan

gewählt<sup>7</sup>), der deswegen als der wichtigste Clan im Stamme gilt.

Von den Pueblo berichtet Bancroft, daß jede Stadt ihren Häuptling ("governor") wählt<sup>8</sup>), und ebenso schildert es Goddard von den Nomadenstämmen im Südwesten 9).

Die Quellen berichten verhältnismäßig wenig von der Wahl eines Häuptlings. Dies hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß diese Institution so häufig zu finden ist, daß sie weniger auffällt als ein erbliches

 <sup>3)</sup> Swanton, 2, 101.
 5) Vgl. hierzu S. 280. <sup>2</sup>) Powers 319. 1) Loeb, 235. 4) Vgl. die obige Äußerung Powers'.
5) MacGee, 276.
7) Vgl. Radin, 200f.
9) Vgl. S. 279, Anm. 9. <sup>-8</sup>) Vgl. S. 281.

Häuptlingstum. Wir müssen aus dem Grunde auch annehmen, daß, wenn man fragt, welches die typische Erscheinung in Nordamerika ist, die Wahl als die dem indianischen Charakter am meisten entsprechende Institution anzusehen ist. Genau so wie der Despotismus 1) in Nordamerika eine Ausnahmeerscheinung darstellt, ergibt sich auch für die Häuptlinge, daß sie im allgemeinen von der Stimmung, von der Einstellung ihrer Stammesgenossen und der Bewertung und dem Grade der Achtung, die diese den Bewerbern zuteil werden lassen, abhängig sind. Man kann vermuten, daß für diese Bewertung selbst in einem genossenschaftlich organisierten Gemeinwesen nicht nur objektive, sondern auch subjektive Maßstäbe angelegt werden, so daß Sympathien und Antipathien, Freundschaft und Feindschaft, Beliebtheit und Unbeliebtheit und schließlich Reichtum und Macht des Bewerbers bei den Wählern mitsprechen. Einen extremen Fall dieser Art beschreibt einmal Ernst Grosse:

"Bei den Nutka kann man sich geradezu in den Adel einkaufen; 'alle Rangstufen ihrer Aristokratie sind durch besondere Freigebigkeit zu erreichen'. Auch die Teilnahme an den einflußreichen religiösen Geheimbünden . . . ist ein Privilegium der Vermögenden, denn die Einweihung muß gewöhnlich teuer bezahlt werden . . . Allerdings ist der Reichtum nicht das einzige Mittel, um zu Einfluß und Ehre zu gelangen; u. a. fällt auch hier wie überall die kriegerische Tüchtigkeit schwer in die Wagschale. Die meisten Völker dieser Gruppe stellen sich im Kriege unter den Befehl des mutigsten und erfahrensten Kriegers. Seine Autorität scheint, so lange sie dauert, ziemlich unbeschränkt zu sein; und das Ansehen eines besonders glücklichen Führers reicht auch wohl über seine Amtszeit hinaus. Allein, in der Regel tritt der Kriegshäuptling, sobald der Friede geschlossen ist, wieder in die Reihe seiner Stammesgenossen zurück. Die Würde der Friedenshäuptlinge ist zwar dauerhafter, aber zugleich auch ohnmächtiger²)."

Die Abhängigkeit der Bewerber um den Häuptlingsposten von der Gunst der Wähler ist in diesem Falle ein deutliches Zeichen genossenschaftlicher Gesinnung. Denn es fehlt im Gegensatz zur modernen Gesellschaft eine Spaltung der Wählermasse in Parteien. Hinzu kommt, daß die Wahl in Wirklichkeit mehr eine Angelegenheit des Ansehens als der äußeren und rechtlich begründeten Macht ist; denn jedes Stammesmitglied weiß, daß es, sobald wieder eine wichtige Frage für den Stamm der Lösung harrt, sofort berufen wird, an der Lösung dieser Frage mitzuarbeiten, d. h. also an der Macht teilzuhaben. Es ist somit kein Grund vorhanden, in der Häuptlingswahl einen Akt zu sehen, der nicht aus genossenschaftlichem Geiste heraus vollzogen wird. Im Gegenteil: die Wahl dokumentiert sich als eine Vertrauenskundgebung der Gemeinschaft zu einem hervorragenden Mitgliede, das die Gemeinschaft äußerlich ehren will, weil sie ihm innerlich nachstrebt.

## 3. Funktionen der Regierung.

Von der Institution der Regierung als solcher wendet sich nun unsere Untersuchung den Funktionen der Regierung zu.

Der Häuptling tritt uns zunächst als der Mann entgegen, der Versammlungen des Stammes zu leiten hat. So schreibt Bartram über die Creek:

"Den tätigsten Anteil nimmt der Mico an der Zivilregierung der Stadt oder des Stammes. Hierin hat er die Macht oder das Vorrecht, eine Versammlung zu berufen, mit ihr über Frieden und Krieg sowie über alle öffentlichen Angelegenheiten zu beratschlagen, ferner Klagen oder Streitigkeiten zu untersuchen und zu entscheiden; doch steht ihm nicht das mindeste von ausschließender<sup>3</sup>) vollziehender Gewalt zu 1).

Von den Blackfoot erzählt Wissler:

"The main function of the tribal chief was to call councils, he having some discretion as to who should be invited b)."

<sup>2</sup>) Grosse, 71.

Vgl. Swanton, zit. S. 277.
 Grosse,
 Im englischen Original (S. 494) : exclusive. 4) Bartram, 470. b) Wissler, 25.

Neben diesen Aufgaben im Rate, die durchaus formaler Art sind und nichts anderes erfordern als das Vertrauen der Ratsmitglieder und ihre innere Zustimmung zu den Handlungen des Vorsitzenden, sind es noch zwei Aufgaben, die dem Häuptling im wesentlichen obliegen: er ist einmal der Schlichter im Stamme, dann aber — im weitesten Sinne des Wortes der Rechtswahrer, der nicht nur auf äußere Ordnung achtet, sondern auch die Traditionen der Gruppe hütet.

Bei den Blackfoot ist der Aufgabenkreis des Häuptlings als Schlichter

eng umrissen:

". . . Above all, the head men are expected to preserve the peace. Should a dispute arise in which members of their band are concerned, one or more of them are expected to step in as arbitrators or even as police officials if the occasion demand . . . In all such functions they are expected to succeed without resort to violence . . . When there is trouble between members of different bands the head men of each endeavour to bring about a settlement. Thus, if one of the contending party is killed, the band of the deceased sends notice to the murderer's band that a payment must be made. In the meantime, the murderer may have called upon a head man of his own band to explain the deed. The head men discuss the matter and advise that horses and other property be sent over to the injured band at once. A crier goes about with the order, and members of the band contribute. This offer may be refused by the injured band and a demand made for the culprit's life . . . ¹)."

Der Häuptling ist somit Schlichter in Angelegenheiten von Mitgliedern derselben Gruppe und sodann in Angelegenheiten zwischen Mitgliedern verschiedener Gruppen. Charakteristisch ist die Selbstverständlichkeit, mit der die Häuptlinge sofort in Zwistigkeiten eingreifen und charakteristisch ist ferner das Einverständnis der Streitenden mit der Vermittlung der Häuptlings. Es scheint sofort zwischen dem Führer und den Parteien eine Atmosphäre des Vertrauens zu entstehen, die den Erfolg der Aktion

erst ermöglicht.

Überall tritt uns diese selbe Tatsache entgegen. Kroeber berichtet

von den Shasta in Kalifornien:

"The functions of this so-called chief were governmental only in so far as they could be exercised in relation to property. He acted as mediator in quarrels by influencing the adjustment of the payments due for injuries. If the payer was poor or embarrassed, the chief frequently advanced him the necessary compensation or even met the claim against him. The obligations accruing in this way must have had far-reaching effect in enhancing the power of the rich men<sup>2</sup>)."

Ebenso war es bei den Pomo<sup>3</sup>).

Das Amt des Häuptlings als Schlichter beruht auf dem Vertrauen, das ihm entgegengebracht wird; und wir erkennen darin einen entscheidenden Wesenzug der genossenschaftlichen Gesellschaftsform wieder.

Doch der Häuptling ist nicht nur Schlichter, sondern er ist zugleich der Hüter des Rechtsgutes, dessen vornehmste Aufgabe darin besteht,

Streitigkeiten zu verhüten.

"It is a function of government to preserve rights and enforce the perfor-

mance of duties 4)."

Schließlich hat der Häuptling noch einige kleinere Funktionen zu übernehmen, die er im Namen der Gesamtheit ausübt. So ist es sein Amt, Fremden den Willkomm des Stammes zu bieten; und im Stamm selbst hat er das Amt des Sprechers, der vor allem über die Fragen und Probleme seine Meinung sagt, die die Gemeinschaft besonders beschäftigen. Zuweilen ist ihm auch die Funktion des Priesters übertragen. Alle diese Funktionen erfordern abgesehen von den persönlichen Qualitäten des Führers eine innere Bereitschaft des Stammes, sich freiwillig dem Stammesbeauftragten zu

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>) Loeb, 236. <sup>2</sup>) Kroeber, 296. <sup>1</sup>) Wissler, 23f. 4) Powell, 63. — Vgl. ferner Goddard, 2, 89f. und Wissler, 23f.

unterwerfen, von vornherein von der Notwendigkeit seiner Handlungen überzeugt zu sein, - wobei trotz dieser Einordnung die innere Unabhängigkeit des einzelnen nicht verloren geht.

Als Beleg für die Funktion des Häuptlings, Fremde zu begrüßen, geben

wir folgende Mitteilung Kroebers über die Pomo wieder:

"He welcomed visitors, entertained them, and had a dignified and distinguished place reserved for him on all public occasions, especially in ceremonies1)." Gleichzeitig fungierte bei den Pomo der Häuptling als Redner und Priester<sup>2</sup>).

Auch bei den Rio Grande-Pueblo steht nach Goddard der Häuptling

dem religiösen Leben des Stammes nicht fern:

"The governor, chosen annually by a formal election, is in reality named by the cacique, a permanent officer whose duties are chiefly religious 3).

Unsere bisherige Darstellung der positiven Funktionen des Häuptlings möge noch ihre Ergänzung finden in der Erwähnung der Funktionen, die er nicht ausübt, und zwar ist dies in erster Reihe die Exekutive. Wir wollen hierfür nur zwei Angaben anführen, die statt vieler gelten können. Catlin schreibt:

"Der Häuptling hat kein Recht über das Leben und die Freiheit seiner Untertanen und besitzt nur denjenigen Einfluß, den ihm seine Tugenden und seine Kriegstaten erwerben, wodurch die Krieger und Tapferen bewogen werden, ihm als ihrem Führer in den Kampf zu folgen oder in den Versammlungen auf seinen Rat zu hören. Er ist in der Tat nichts weiter als ein Führer, dem jeder junge Krieger nach Belieben folgen oder den er auch verlassen kann, wenn er sich der Verachtung aussetzen will, die denjenigen trifft, der seinen Häuptling in der Stunde der Gefahr verläßt . . . 4).

Dieselbe Erfahrung hat Loeb bei den Pomo gemacht:

"The chiefs had no mandatory power, and hence it is easy to understand the absence of any head chief in the large villages. Both in speech and in action a chief had to follow stereotyped formula 5)."

Die Ausschaltung der Exekutivgewalt beweist, daß die innere Autorität des Häuptlings stark genug ist, aller Schwierigkeiten Herr zu werden, und daß sein Einfluß völlig die Exekutive ersetzt<sup>6</sup>).

## 4. Stellung des Häuptlings im Stamm.

Das Verhältnis des Häuptlings zu den übrigen Stammesmitgliedern wird durch zwei Faktoren gekenzeichnet: seine beschränkte Machtbefugnis

und die Achtung, die er von seinen Genossen empfängt.

Wir haben uns bisher auf die Untersuchung der Funktionen des Häuptlings beschränkt und an ihnen den genossenschaftlichen Geist aufgewiesen, aus dem heraus sie geboren sind. Es wird nunmehr darauf ankommen zu prüfen, mit welchen Mitteln der Häuptling die ihm übertragenen Pflichten ausübt, d. h. wie weit seine Machtbefugnis reicht. Daß er keine Exekutive besitzt, haben wir bereits im vorigen Abschnitt festgestellt.

Bei den Eskimo ist nach Bancroft die Stellung des Häuptlings wie folgt

beschaffen:

"He can neither exact tribute, nor govern the movements of the people. His power seems to be exercised only in treating with other tribes?)."

In etwas allgemeineren Wendungen berichtet Krause denselben Tatbestand von den Tlingit:

"Die Macht eines Häuptlings ist eine sehr beschränkte, und je nach der Persönlichkeit desselben eine sehr verschiedene. Nur bei gemeinsamen Unternehmungen und Beratungen ist er Führer und Leiter; im übrigen hat jedes Familienoberhaupt vollständige Freiheit, alles zu tun, was nicht gegen Sitte und Herkommen verstößt oder die Rechte anderer schädigt<sup>8</sup>)."

<sup>1)</sup> Kroeber, 252.

Loeb, 236.
 Loeb, 236.

<sup>8)</sup> Goddard, 1, 105. 6) Vierkandt, 2, 599f.

<sup>4)</sup> Catlin, 303. 7) Bancroft, 65.

<sup>8)</sup> Krause, 122.

Eine gleiche Machtentkleidung beschreibt Bancroft bei den Nutka<sup>1</sup>) und von den Indianern am Puget-Sund<sup>2</sup>).

Auch für die südlichen Stämme ergibt sich aus den Quellen das gleiche

Bild. Von den Kostano schreibt Kroeber:

"The influence of the chief is said to have been limited, but several accounts mention that he took a leading part in war. This, if true, would be rather exceptional for California3)."

Von den Pueblo bemerkt Bancroft:

"His power to restrain the people is very limited; his influence over them is maintained chiefly by his oratorical powers or military skill. In war, the tribe is guided by the chief's advice, and his authority is full recognized, but in time of peace his rule is nominal; nor does he attempt to control their freedom or punish them for offences4).'

Diese Beispiele zeigen übereinstimmend, daß der Häuptling ohne äußere Machtmittel sein Amt versehen muß und dennoch imstande ist, die soziale Ordnung aufrecht zu erhalten. In der Tat ist es nur das innere Verhältnis zwischen ihm und seinen Stammesgenossen, das seine Stellung ermöglicht. Dem Häuptling wird im allgemeinen von allen Vertrauen, Achtung und vielleicht auch Verehrung zuteil. Dies ist auch ganz natürlich, wenn man sich vor Augen hält, daß der Stamm ja die Persönlichkeit wählt, zu der er bereits eine solche Einstellung besitzt. Aus dieser Liebe zum erwählten Führer entspringt die seelische Bereitschaft der Menschen, auf sein Urteil, auf seine Meinung zu hören, sie anzuerkennen und sich danach zu richten: es entwickelt sich die Autorität des Führers, die in ihrer rein innerlich begründeten, jedes Zwanges entbehrenden Art deutlich die genossenschaftliche Gesinnug erkennen läßt, aus der sie hervorgegangen ist.

Die Literatur gibt uns eine große Anzahl von Belegen für diese autoritäre Stellung des Häuptlings. So z. B. berichtet Bancroft von den Nutka:

"At the frequently recurring feasts of state he occupies the seat of honor; presides at all councils of the tribe, and is respected and highly honored by all. . . 5)."

Ein Beispiel für das soziale Ansehen des Häuptlings sind auch die Patwin; und aus der nachfolgenden Quelle geht deutlich die freiwillige Unterordnung der Stammesgenossen unter die Autorität des Häuptlings

"The chief enjoyed distinct social prestige. His house, located at the approximate center of the village, was the council house where all tribal activities were planned. The chief, his wives, and his sons and daughters, were freed from the necessity of hunting, fishing, or gathering of other supplies. They were freely supplied with the necessities of life by the other village members. For instance, if the chief needed firewood, he would call some of the young men to him and order them to get it for him. Or, when the time for harvesting a certain variety of grass seed was come, the chief's daughter, if of age, would call to her a number of the younger women and tell them she needed so many baskets of timothy grass seed, wild oats, or whatever the cereal might be<sup>5</sup>)."

Eine gewisse Variation solchen Verhaltens findet sich nach Loeb bei den Pomo:

"He received a small revenue from the odd portions of the division of any product of community enterprise. To make such division was one of his official duties. When the members of several families or the entire village engaged in securing a quantity of food, it was brought to the chief for fair distribution . . . ?). Hier wird also eine Art Tribut dem Häuptling dargebracht; doch fehlt auch hier der Zwangscharakter. Es scheint vielmehr diese Abgabe eine Sache der Tradition zu sein, so daß sie nicht als "Leistung" empfunden wird, sondern mehr als eine äußere Kundgabe des Verbundenheitsgefühls mit dem Führer der Gruppe.

7) Loeb, 237. 6) MacKern, 246. 5) Bancroft, 193.

<sup>3)</sup> Kroeber, 468. 4) Bancroft, 547. 2) Ebenda 217. 1) Bancroft, 193.

Zweifellos ist die Macht des Kriegshäuptlings eine viel stärkere und seine Autorität eine ungleich straffere als die des Friedenshäuptlings. Ein Widerspruch zum genossenschaftlichen Wesen liegt jedoch hierin nicht; denn es handelt sich ja auch in diesem Falle um eine freiwillige Unterordnung, um einen selbstgewollten Verzicht auf die Durchsetzung von Separatwünschen zugunsten des allgemeinen Wohles. Einige Beispiele werden den genossenschaftlichen Charakter der Institution der Kriegshäuptlingsschaft zeigen.

Bei den Nutka haben nach Bancroft die Kriegshäuptlinge "full authority in warlike expeditions 1)." Ebenso berichtet er von den Selischstämmen:

"War chiefs are elected for their bravery and past success, having full authority in all expeditions, marching at the head of their forces, and especially among the Flatheads, maintaining the strictest discipline, even to the extent of inflicting flagellation on insubordinates. With the war their power ceases, yet they make no effort by partiality during office to insure re-election, and submit without complaint to a successor. Except by the war chiefs no real authority is exercised<sup>2</sup>)."

Auch bei den Pueblo ist der Kriegshäuptling mit großer Macht ausgestattet:

"The war chief directs all communal work such as that on the irrigation ditches and the communal hunt. In earlier times he led the war expeditions and had charge of the defense of the pueblo. He is the executive officer of the council and carries out its decrees . . . 3).

In gleichem Maße wie der Friedenshäuptling ist auch der Kriegshäuptling, kraft seiner überragenden Fähigkeiten und Eigenschaften, der Mann, der das höchste Vertrauen seiner Stammesgenossen erfährt. Dieses Vertrauen wird ihm aber nur während der Zeit eines Krieges geschenkt; danach muß er abtreten. Fast alle Quellen stimmen darin überein, daß sich in dieser Beziehung keine Reibungen ergeben; der Kriegshäuptling sieht seine Funktion mit der Beendigung des Krieges als erledigt an und tritt in die Reihen der übrigen wieder zurück, ohne einen Versuch zu machen, seine einmal errungene Macht zu stabilisieren. Eine gewisse Ausnahme findet sich nach Goddard bei den Hopi, bei denen beide Häuptlinge ihr Amt für Lebenszeit behalten sollen 4). Aber die Regel ist doch, daß der Kriegshäuptling nur eine vorübergehende Amtszeit hat.

Bei den Natchez, bei denen wir bereits das Vorkommen eines despotischen Regiments festgestellt haben 5), besitzt der Häuptling (oder König)

natürlich eine absolute Macht:

... the authority which he exerts over them is a veritable despotism ... He is . . . absolute master of the goods and life of his subjects, he disposes of them according to his pleasure, his will is his reason . . . ")."

Allein, wie wir bereits feststellten, bleibt dieser Fall eine Ausnahme für Nordamerika; es läßt sich mit Sicherheit sagen, daß die genossenschaftliche Gesinnung unter den Indianern die allgemein vorherrschende ist. Das Einvernehmen zwischen Häuptling und Stamm ist gut; der innere Kontakt zwischen beiden ermöglicht sehr schnell eine Verständigung über alle Fragen des öffentlichen Lebens. Einen sehr seltenen Fall, in dem dieser Kontakt nicht besteht und der Häuptling infolgedessen zu besonderen Mitteln der Beeinflussung greifen muß, um sich durchzusetzen, beschreibt Bancroft bei den südkalifornischen Indianern:

'As I said before, the chief had little actual authority over individuals; neither was the real power vested in the heads of families; but a system of influencing the people was adopted by the chief and the elders, which is somewhat singular. Whenever an important step was to be taken, such as the killing of a malefactor, or the invasion of an enemy's territory, the sympathies of the people were enlisted by means of criers, who were sent round to proclaim aloud the crime and the cri-

Bancroft, 194.
 Benda, 275.
 Goddard, 1, 106; vgl. auch S. 279.
 Swanton, 2, 106.

<sup>3)</sup> Goddard, 1, 106.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>) Vgl. S. 277.

minal, or to dilate upon the wrongs suffered at the hands of the hostile tribe; and their eloquence seldom failed to attain the desired object1)."

Der Häuptling muß hier also für eine gewisse Stimmung der Masse werben, die sich in der Zustimmung für seine Beschlüsse äußern soll. Von einem solchen Verhältnis zwischen Häuptling und Stamm wird sonst, soweit uns die Literatur bekannt ist, nie berichtet; es liegt hier eine Ausnahmeerscheinung vor, für die es, wenn überhaupt, nur wenige Analoga geben dürfte.

Der Kampf um den Häuptlingsposten steigert sich in der Heftigkeit, je mehr ein Stamm auf dem Wege ist, sich von der rein genossenschaftlichen Organisation zu entfernen, also insbesondere bei den mutterrechtlich organisierten Völkerschaften 2). So finden wir insbesondere bei den Kwakiutl einen heißen Kampf der Bewerber, der mit dem Siege des Wohlhabendsten und am meisten Besitzenden endet:

"... One form among the Kwakiutl is the giving of an oil feast ... Another form of rivalry consists in breaking up coppers. One chief breaks a copper of well-known value and gives the pieces to his rival who must break a copper of equal or greater value and give in return the parts of both, or lose in prestige... This fighting with property generally takes place between chiefs who are traditional rivals. They may be chiefs of septs or villages or the leaders of more remote groups. In all of these cases the chief acts for the members of his group who contribute very largely to the property used in such rivalry. It is certain also that for some of these peoples of the Northwest Coast the chief has a symbolic relation to his group <sup>3</sup>)."

Eines gewissen genossenschaftlichen Zuges entbehrt allerdings auch dieser Rivalitätskampf nicht, indem die hinter dem Kämpfer stehende Gruppe sich mit ihrem Vermögen in den Dienst der Sache stellt und dem Häuptling

die Mittel für den Kampf gibt.

Eine gewisse Ungleichheit der Macht finden wir allerdings nicht selten in Nordamerika. Das aber, was dieses Kapitel zeigen sollte, war dies: daß die Institution der Häuptlingsschaft typischerweise einem rein genossenschaftlichen Geiste entspricht. Schon die Tatsache, daß in den allermeisten Fällen nur eine innere Macht dem Häuptling zur Verfügung steht, daß "seine Stellung lediglich auf seiner persönlichen Autorität, d. h. auf der Überzeugung seiner persönlichen Überlegenheit in wertvollen Eigenschaften 4)" beruht, erweist die Richtigkeit der aufgestellten Behauptung.

# III. Besitzverhältnisse.

## 1. Privateigentum.

Das Studium der ethnologischen Literatur nicht nur der Nordamerikaner, sondern auch der aller anderen Primitiven führt zu dem Ergebnis, daß die Besitzverhältnisse fast überall insofern in der gleichen Weise beschaffen sind, als die gleiche Teilung in Privateigentum und öffentliches Eigentum vorhanden ist. Unserem Thema gemäß wird es auch hier wieder die Aufgabe sein, aus den Formen der Institution den Sozialgeist aufzuzeigen, aus dem heraus die Einrichtung zu verstehen ist. Doch ehe wir die Quellen selbst anführen und an ihre Bewertung herangehen, wollen wir die allgemeine Übersicht wiedergeben, die Schmidt-Koppers über die Besitzverhältnisse aufgestellt haben: "Überschaut man die gesamten Besitzverhältnisse, wie sie bei den Urvölkern in Erscheinung treten, so erweist sich zunächst eine Aufteilung in bewegliches und unbewegliches Eigentum

<sup>1)</sup> Bancroft, 410. 2) Diese sich aus den amerikanischen Verhältnissen ergebende Tatsache steht im Gegensatz zu der heute überwiegenden Anschauung, daß die Anfänge des Herrschaftswesens bei der vaterrechtlichen Organisation liegen.

<sup>3)</sup> Goddard, 2, 90f. 4) Vierkandt, 3, Abschn. 7.

als notwendig. Das bewegliche Gut, als welches in Betracht kommen: Waffen, Geräte, Kleidungsstücke usw. gilt allgemein als privates, persönliches bzw. familiares Eigentum. Und zwar treten als Besitztitel hauptsächlich drei hervor. Individualeigentum wird erstens das, was man als herrenlose Naturgabe findet, fängt oder sonstwie erbeutet; zweitens das, was man durch persönliche Mühe und Anstrengungen sich verfertigt oder sonstwie erwirbt; drittens endlich auch das, was einem etwa auf dem Wege der Vererbung zufällt. Anders steht demgegenüber die Sache hinsichtlich des unbeweglichen Gutes, als welches innerhalb der Urkultur wesentlich nur Grund und Boden in Betracht kommen. Sie erscheinen nicht als privat, sondern durchgehends nur als Gemein-, d. h. als Gruppeneigentum. Über die Ursache, worin diese Verhältnisse sich gründen, kann man wohl nicht lange im Zweifel sein, sie ist mit der herrschenden Wirtschaftsform gegeben. Dieser entsprechend kommt nämlich der Boden nur als Jagd- und Sammelgrund in Betracht. Er ist also hier als solcher noch nicht wertvoll und erscheint daher auch nicht als privates Eigentum. Wie wir noch näher sehen werden, wird das bei beginnendem Bodenbau besonders sofort anders; die in ein bestimmtes Stück Erdreich hineingesteckte Mühe und Arbeit machen dasselbe, in einer dem urzeitlichen Rechtsempfinden ganz entsprechenden Weise naturnotwendig zum Individualeigentum des Bearbeitenden bzw. der Bearbeitenden (der Frau auf der Stufe des mutterrechtlichen Ackerbaus)"1).

Zu der hier gegebenen Erklärung, daß der Boden (auf der vaterrechtlichen Stufe) deshalb Gemeineigentum sei, weil er keinen besonderen Wert besitze, während bei dem mutterrechtlichen Bodenbau mit der Steigerung der aufzuwendenden Arbeit auch das Individualeigentum zunehme, werden wir erst gegen Schluß dieses Kapitels nach Prüfung des Quellenmaterials Stellung nehmen können. Insbesondere wird hier festzustellen zu sein, ob auf der vaterrechtlichen Stufe der persönliche Besitz höher geschätzt wird als der Stammesbesitz an Boden und welche Wertung der Kommunal-

besitz auf der mutterrechtlichen Stufe erfährt.

Wenn wir die Äußerung von Schmidt-Koppers richtig verstehen, so folgt aus ihr, daß der Individualbesitz der wertvollere sei, weil das Kommunaleigentum auf der vaterrechtlichen Stufe noch keinen Wert habe, während in der mutterrechtlichen Organisation der Boden so wertvoll sei. daß sich die einzelnen Stammesmitglieder in ihn teilen. Es ergibt sich dabei auch die Frage, welche Form des Besitzes als die primäre anzu-Wundt vertritt die Auffassung, daß der Bodenbesitz, also sprechen ist. das Kommunaleigentum als das ursprüngliche anzusehen ist<sup>2</sup>). Allerdings hat die Frage für unser Thema nur dann Bedeutung, wenn unsere Untersuchung ergibt, daß das Privateigentum, wie wir es bei den nordamerikanischen Völkern finden, im Widerspruch zum genossenschaftlichen Geist steht. Sollte jedoch ein Gegensatz nicht vorhanden sein, so würde sich für uns ein weiteres Forschen nach den ursprünglichen Besitzverhältnissen erübrigen, weil sowohl im Privat- wie im öffentlichen Eigentum das Walten des genossenschaftlichen Geistes aufzuzeigen wäre.

Allzu viele Belegstellen in diesem Kapitel anzuführen, ist überflüssig, weil die Nachrichten über die Besitzverhältnisse im allgemeinen so übereinstimmen, daß man nur zu einer Kette von Wiederholungen gelangen würde. Wir begnügen uns deshalb mit einer kleinen Auswahl, von der wir

glauben, daß sie das wesentliche wiedergibt. Von den Wyandot berichtet Powell:

"Usually a small canoe is the individual property of the man 3)."

<sup>1)</sup> Schmidt-Koppers, 467. 2) Wundt, 2, 68. 3) Powell, 65.

Doch ist anzunehmen, daß sich das persönliche Eigentum nicht darin erschöpft; Kleidung, Waffen und Geräte gehören ebenfalls zu demjenigen, der sie verfertigt hat und benutzt, wie auch einige andere Beispiele beweisen. So war z. B. bei den Chickasaw Haus und Ackerboden Privateigentum:

"As with the Creeks, the lands of the Chickasaw appear to have been held in common except for the use ownership of those who built houses or cleared fields in certain places1).'

Bei den Creek war entsprechend ihrer mutterrechtlichen Struktur die Frau Eigentümerin des Hauses:

"The house, and probably the necessary furniture belonged to the wife . . . 2)." Bei den ebenfalls mutterrechtlichen Navajo ist der Privateigentumsbegriff in ausgeprägtem Maße vorhanden:

"Ownership of personal property is purely individual among the Navajo. There is no sex discrimination. Property consists of: live-stock, goods, and intangible property3)."

Ebenso sind bei den Pomo Häuser, Waffen und Werkzeuge Privateigentum<sup>4</sup>).

Alle diese Nachrichten zeigen das verbreitete Vorkommen des Privateigentums und beweisen weiter, daß es in der Tat ganz bestimmte Gegenstände sind, die ausschließlich der Verfügung der besitzenden Personen unterliegen, nämlich die Gegenstände der persönlichen Verfertigung (Waffen, Werkzeuge und Kleidung) und die Gegenstände des persönlichen Bedarfs (Haus, selbsterarbeitete Nahrungsmittel). Auf diese Weise bildet sich bei manchen Individuen oder Familien in der einen oder anderen Beziehung ein Mehrbesitz heraus, der in mutterrechtlichen Stämmen, die in Nordamerika mehr zur herrschaftlichen Organisation hinneigen, sich zu einer Art Machtstellung verdichten kann. Es ergibt sich daher für uns die Frage, wie ein solches Vermögen verwandt wird und in welchem Geiste der Besitzer es verwaltet. Eine interessante und recht charakteristische Antwort hierauf findet sich bei Densmore, der von den Chippewa sagt:

"The Chippewa were surrounded by sources of supply that were abundant for their needs, but among them, as in any community, some persons made better use of opportunities than did their companions. If a family had more than enough for their needs, they frequently made gifts or exchanged with others in a friendly

Eine Anhäufung des Vermögens, wie wir sie in der "Gesellschaft" meist antreffen, findet also nicht statt; der Besitzer behält seinen Überschuß nicht für sich, sondern verteilt ihn durch Geschenke an diejenigen, die von der betreffenden Sache weniger besitzen, oder entledigt sich seiner durch Es lassen sich gewiß wirtschaftliche Gründe finden, die ein solches Verhalten als notwendig erscheinen lassen. Aber in unserem Zusammenhange ist es doch wichtig zu konstatieren, daß aus dieser Handlungsweise, insbesondere aus der Sitte der Geschenke an die Ärmeren, eine typische genossenschaftliche Gesinnung spricht, für die der Reichtum noch nicht Selbstzweck ist, sondern die im Überfluß nur ein Mittel sieht, dem Mangel abzuhelfen. Es handelt sich hier um einen idealtypisch reinen Fall gegenseitiger Hilfsbereitschaft und Förderung, also um einen rein genossenschaftlichen Akt, der auf den im Menschen vorhandenen Hilfsinstinkt zurückweist<sup>7</sup>). Der Fall führt uns weiter zu der Folgerung, daß das Privateigentum bei den nordamerikanischen Indianern in keinem Gegensatz zu ihrer gewöhnlichen genossenschaftlichen Haltung steht, vielmehr sich diesem Geist durchaus einfügt, indem der persönliche Besitz zum Nutzen der Allgemeinheit verwandt wird. Vielleicht läßt sich von hier aus auch

<sup>3)</sup> Reichard, 89. <sup>1</sup>) Swanton, 4, 216. <sup>4</sup>) Loeb, 197. 2) Swanton, 3, 337.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>) Densmore, 137. 7) Vgl. Vierkandt, 2, 589. 6) "Abgeben vom Überfluß"; vgl. S. 295.

eine Schlußfolgerung ziehen auf die Wertschätzung des Privateigentums und die des Gemeinbesitzes. Aus der Tatsache, daß der Privatbesitz — in vielen Fällen wenigstens — letzten Endes wieder der Gesamtheit zur Verfügung gestellt wird, könnte man entnehmen, daß die Schätzung des Stammeseigentums höher ist als die Bewertung persönlicher Güter. Sicher aber liegt sowohl dem öffentlichen wie auch dem Privateigentum auf dieser Stufe derselbe Geist zugrunde: denn in beiden ist das Prinzip der Verteilung lebendig, also ein genossenschaftliches Prinzip.

Über die Bedeutung des Vermögens bei den Tlingit hatten wir bereits zu sprechen Gelegenheit<sup>1</sup>); der Eigentumsbegriff hat bei diesem Stamm

nach den Mitteilungen Krauses eine starke Ausprägung erfahren:

"Der Tlinkit hat einen ausgebildeten Eigentumsbegriff; er hat nicht nur seine eigenen Kleider, Waffen und Geräte, er hat auch seine eigenen Jagdgebiete, seine eigenen Handelswege, die kein anderer benutzen darf, ohne seine Erlaubnis oder ohne ihm Entschädigung zu gewähren. Im allgemeinen wird auch das Eigentum eines jeden von seinen Stammesgenossen respektiert<sup>2</sup>)."

Zusammengefaßt: das Privateigentum ist in Nordamerika teils geringer, teils stärker ausgebildet; doch ist es stets mit der genossenschaftlichen Einstellung verwachsen, indem es zu indirekter oder direkter gegenseitiger Förderung dient.

### 2. Öffentliches Eigentum.

Das gemeinsame Besitzrecht eines Stammes auf bestimmte Güter (es handelt sich hier vor allem um Land- und Bodenprodukte) finden wir fast überall in Nordamerika. In Kalifornien z. B. gab es nach Cunow kein privates Besitzrecht auf Land<sup>3</sup>).

Dorsey stellt von den Omaha fest:

"Each tribe claimed a certain extent of territory as its own, for purposes of occupancy, cultivation, hunting and fishing 4)."

Wenn dem gegenüber Fletcher und La Flesche von den Omaha schreiben:

"In the Omaha tribe there was no communal property. The land was the bountiful 'mother earth' which brought forth food for all living creatures. There was no property in land or in spring, as the country was well supplied with never-failing springs and streams 5),"

so wird hier doch nur derselbe Tatbestand wie bei Dorsey gekennzeichnet. Das Faktum, daß das Land nie persönlicher Besitz eines Menschen wird, sondern der Gesamtheit zur gemeinsamen Benutzung vorbehalten ist, bleibt bestehen. Es würde sich hier nur die Frage ergeben, ob der Boden im Bewußtsein des Stammes als tatsächliches Eigentum vorhanden ist oder ob man ihn als eine zufällig herrenlose Sache betrachtet. Aber diese Frage ist für unsere Untersuchung ohne Belang.

Kroeber meint von den Maidu feststellen zu können, daß das Land

nicht eigentlich als Eigentum angesehen wurde:

"Land as such was not really owned. That is to say, its use was free and common to all members of the community. As to how far fishing and hunting rights in specific localities belonged to individuals is not clear... The individual hunter, it is said, could search for deer and pursue them without restriction of any sort in the entire territory of the community or political group of which he was a member <sup>6</sup>)."

Aber die Tatsache, daß jeder Stammesangehörige auf einem bestimmten Territorium das Recht hat, das für seinen Lebensunterhalt Notwendige sich anzueignen, beweist doch, daß der ganze Stamm in diesem Gebiet eine gemeinsame Quelle für die Ernährung des Stammes sieht, so daß es sich hier eben wirklich um "offenes Land" und öffentliches Eigentum handelt.

<sup>1)</sup> S. S. 279.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Krause, 167.

<sup>8)</sup> Cunow, 134.

<sup>4)</sup> Dorsey, 366.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>) Fletcher, 362.

<sup>6)</sup> Kroeber, 395.

Bei den Pomo bestand nach Loeb dieses Bewußtsein eines gemeinsamen Besitzes:

"The customs concerning the ownership of land among the Pomo were subject to regional variation. Everywhere, however, the different villages laid definite claims to the surrounding hunting grounds. Each village had its well known markings by which it could fence in its hunting preserves . . . Village land was in general communal property. Among the East Pomo certain trees on the village land belonged to individual families . . . Among the Coast Pomo trees were also family property, owned by the oldest member of the family 1)."

Diese Gemeinsamkeit des Bodens ging bei den Creek sogar bis zu einer Gemeinsamkeit der Güter, wie Swanton nach einer Beobachtung Adairs

"Adair 'observed with much inward satisfaction the community of goods that prevailed among them' . . . 2)."

Swanton zitiert weiter folgende Stelle Bartrams, aus der zwar nicht auf einen gemeinsamen Besitz geschlossen werden kann, die aber doch für die Einstellung zum Besitz charakteristisch ist:

"Now, although it appears that these people enjoy all the advantages of freedom and private property, and have laws, usages and customs, which secure each one his rights according to reason, justice and equality, the whole tribe seems as one family or community, and, in fact, all their possessions are in common; or they have neither locks nor bars to their doors, and there is a common and continual intercourse between the families of a tribe . . . 3)."

## Erklärend fügt Swanton dieser Nachricht hinzu:

"that this exchange took place almost entirely between members of the same clan or members of linked clans or else between individuals connected by marriage. It is not to be supposed that we have here a case of real communism in chattels. Part of it was nothing more than borrowing, and another part of borrowing of a different kind in which equivalent values were exchanged instead of identical objects 4).'

Es erweist sich hier wieder das Prinzip der gegenseitigen Förderung als wirksam. Die Leute tauschen gegenseitig ihre Besitztümer aus. Welche wirtschaftlichen Gesichtspunkte hierfür auch ausschlaggebend sein mögen, schon die Bereitwilligkeit zu tauschen, setzt eine genossenschaftliche Gesinnung voraus, wie vor allem auch das andersartige Verhalten der Besitzenden in der herrschaftlichen Organisation beweist. Jedenfalls spielt hier das Interesse der Gesamtheit eine größere Rolle als das Interesse des Privatbesitzes.

Ebenso bemerkt Bartram:

"Every individual inhabitant has an equal right to the soil and to hunt and range over this region . . . 5).'

Aus allen diesen Nachrichten erfahren wir, daß es einen Boden gibt, der allen Mitgliedern eines Stammes in gleichem Maße zur Verfügung steht und dessen Produkte man gegenseitig austauscht. Dies spricht für das Vorhandensein einer genossenschaftlichen Einstellung. Wir finden diese Einstellung z. B. auch bei den Nutka, die freilich wie alle Stämme der Nordwestküste eine Ausnahmestellung innerhalb der nordamerikanischen Gruppen haben:

"The limits of tribal property are very clearly defined, but individuals really claim any property in land. Houses belong to the men who combine to build them. Private wealth consists of boats and implements for obtaining food, domestic utensils, slaves, and blankets, the latter being generally the standard by which wealth or price is computed. Food is not regarded as common property, yet any man may help himself to his neighbor's store when needy. The accumulation of property beyond the necessities of life is only considered desirable for the purpose of distributing it in presents on great feast-days . . . Instead of being given away,

<sup>1)</sup> Loeb, 197.

<sup>3)</sup> Ebenda.

<sup>4)</sup> Ebenda.

 <sup>2)</sup> Swanton, 3, 334f.
 b) Zit. bei Swanton, 3, 337.

canoes and blankets are often destroyed which proves that the motive in this disposal of property is not to favor friends, but merely to appear indifferent to wealth. It is certainly a most remarkable custom, and one that exerts a great influence on the whole people. Gifts play an important part in procuring a wife, and a division of property accompanies a divorce 1)."

Eine ähnliche Haltung, bei der die Grenze zwischen genossenschaftlichem und individuellem Empfinden fließend ist, schildert Reichard von

den Navajo:

"Land is 'owned' only in the sense that it is 'used'. Pasture land and water supply really go together in the mind of the Navajo. Anyone may pasture his stock where he will and he may use the available water. But no one would deliberately drive his sheep on to land which is being grazed to its full capacity by another. If a newcomer came to a certain territory the matter of grass and water would be talked over with those already there and an agreement made. However, if the first family moved to another locality, there would be no question that anyone who so desired might use the land and water they had left. There are no definite limits as to where stock may be kept and absolutely no restrictions on use of springs or streams 2)."

Zwei Tendenzen gehen hier durcheinander: einmal ist das Land Eigentum des ganzen Stammes, und jedes Mitglied hat das Recht, seinen bestimmten Platz einzunehmen; dann aber hat ein jeder das Bestreben, seinen einmal erworbenen (wahrscheinlich günstigen) Platz zu behaupten und sich so lange zu sichern, bis er einen besseren findet. Hat er sich aber zur Veränderung entschlossen und läßt er sein Vieh auf einem anderen Boden grasen, dann hat ein jeder das Recht, den freigewordenen Boden zu okkupieren und als seinen Besitz zu betrachten. So entsteht dann ein gewiß nicht seltenes Hin- und Herziehen der Stammesgenossen von einem Stück Land zum anderen. Ein solches Fluktuieren ist aber nur auf einem Boden möglich, der der Gesamtheit gehört; ein einzelner Besitzer würde es selbstverständlich nicht erlauben. Wir glauben darum auch in diesem Falle eine genossenschaftliche Gesinnung konstatieren zu können, die sich im Verhalten der Navajo kundgibt.

Gegenüber diesen verwickelten Verhältnissen gibt es auch Beispiele, aus denen mit größerer Eindeutigkeit die genossenschaftliche Haltung einiger Stämme in der Frage des Eigentums hervorgeht. In einer Stelle bei Bartram, die sich wahrscheinlich auf die Chikasaw bezieht, wird der genossenschaftliche Geist, mit dem das öffentliche Eigentum verwaltet wird, charakterisiert³). Insbesondere die Tatsache, daß alle zusammen den Boden bearbeiten, ein jeder unabhängig von dem ihm als Eigentum zugewiesenen Stück, zeigt, daß der Gedanke des Stammeseigentums weit mehr im Vordergrunde steht als der Gedanke des Privatbesitzes. Hierzu paßt auch durchaus die Anlage besonderer Vorratshäuser für diejenigen, die schneller als erwartet ihre Nahrungsmenge aufgezehrt haben 4).

Eine nicht minder rein genossenschaftliche Gesinnung finden wir bei

den Chikasaw:

"All land and the natural products of the soil as well as of the streams and waters of all kind were held in common so that there were no poor or rich people among them... It followed that burglary, robbery and stealing were practically unknown among the Chickasaw for the needy had only to ask and they received." Auch aus dieser Darstellung spricht deutlich, wie sehr die Idee des Gesamteigentums das Leben dieses Stammes durchzieht. Auch tritt aus den letzten Worten die Tatsache der gegenseitigen Förderung wieder hervor.

Bancroft, 191.
 Reichard, 91.
 Bartram, 485.
 Cunow (184f.) bemerkt, daß die Errichtung der Vorratshäuser nicht als kommunistische Maßnahme gelten könne, mit der Begründung, daß "der gemeinsame Besitz sich nur auf Lebensmittel erstreckte, nicht auf Waffen, Werkzeuge Felle, Matten, Schmuck usw."
 Malone, 233.

Wenn wir nun unsere Beispiele überschauen, so können wir sagen, daß sich sowohl beim öffentlichen wie beim Privateigentum, manchmal stärker, manchmal geringer ausgeprägt, als geistig-seelischer Urgrund die Gemeinschaftshaltung vorfindet, die für die Indianer typisch ist. Privateigentum haben wir gezeigt, wie stark das genossenschaftliche Denken darauf abfärbt; das Abgeben vom Überflusse haben wir sehr oft gefunden und als gegenseitige Förderung erklärt<sup>1</sup>). Zu der am Anfang des Kapitels wiedergegebenen Äußerung von Schmidt-Koppers<sup>2</sup>) müssen wir nun auf Grund unseres Materials sagen, daß der persönliche Besitz nirgends so hohe Wertschätzung erfährt, daß der Stammesbesitz völlig an Wert verliert; das Abgeben vom Überfluß gerade auf der mutterrechtlichen Stufe zeigt vielmehr, daß ursprünglich eine rein genossenschaftliche Einstellung zum Bodenbesitz bestanden hat, d. h. daß der Boden ursprünglich Gemeineigentum war. Auch das Problem, das Wundt aufgeworfen hat<sup>3</sup>), bedarf für uns keiner weiteren Erörterung, nachdem wir erkannt haben, daß das öffentliche wie das Privateigentum nicht von verschiedenen Auffassungen durchsetzt sind, sondern daß in beiden genossenschaftlicher Geist waltet.

Im ganzen glauben wir feststellen zu können, daß die Idee des Besitzes bei den nordamerikanischen Indianern allgemein durchtränkt ist von genossenschaftlichem Denken, daß die Gedankenverbindung Besitz — Macht fast völlig fehlt, und somit ein grundlegender Unterschied zur herrschaft-

lichen Organisation gegeben ist.

### IV. Recht.

### 1. Das Rechtsbewußtsein.

Das Bewußtsein der Grenze zwischen Recht und Unrecht ist beim nordamerikanischen Indianer deutlich ausgebildet. Es wird nun unsere Aufgabe sein, an Hand der Quellenzitate die Gesinnung zu erforschen, der dieses Rechtsbewußtsein entstammt.

Von den Wyandot teilt Powell mit:

"Each individual has a right to freedom of person and security from personal and bodily injury, unless adjudged guilty of crime by proper authority4)." Zunächst scheint hier kein wesentlicher Unterschied von der "Gesellschaft" vorzuliegen, denn auch diese sichert ihren Mitgliedern ja die persönliche Freiheit zu. Aber wir glauben, daß gesinnungsmäßig doch eine Differenz vorhanden ist. In der Genossenschaft bedurfte es keiner Kämpfe (wie etwa in der Gesellschaft), gleiches Recht für alle zu schaffen; und wir schließen daraus, daß die Bereitwilligkeit, das Recht des Nebenmenschen anzuerkennen, von vornherein in der Gemeinschaft besteht, d. h. daß eben das Prinzip der gegenseitigen Förderung vorherrschend ist. Die Anerkennung des persönlichen Rechtes auf Freiheit setzt eine bestimmte Schätzung des Mitmenschen voraus; sie schließt ferner in sich einen gewissen Verzicht auf die Durchsetzung individueller Machtbestrebungen, indem man den Gruppengenossen als gleichberechtigt anerkennt. Alle diese inneren Verschiedenheiten in der Einstellung zum Mitmenschen lassen die Kluft erkennen, die zwischen der Gesinnung in der Gemeinschaft und der Gesinnung in der Gesellschaft besteht.

Die subjektive Rechtsauffassung der nordamerikanischen Indianer tritt plastisch aus einer Nachricht Kroebers über die Yurok hervor:

"All rights, claims, possessions and privileges are individual and personal, and all wrongs are against individuals. There is no offense against the community, no duty owing it, no right or power of any sort inhering in it . . . . 5)."

<sup>1)</sup> Vgl. Vierkandt, 3, Abschn. 4, Abs. 2. 2) S. S. 289f. 3) S. S. 290. 4) Powell, 65. 5) Kroeber, 20.

Wenngleich es sich bei den Yurok um ein stark individualistisch gesonnenes Volk handelt — wir lernen diese nach außen sich abschließende Haltung noch bei der Gastfreundschaft kennen¹) — möchten wir doch glauben, daß es sich hier um einen typischen Fall für Nordamerika handelt, wenn wir demgegenüber z. B. einen so kollektivistisch denkenden Stamm wie die Eskimo nehmen, von denen Bancroft in gleichem Sinne wie Kroeber von den Yurok meldet:

"The rights of property are scrupulously respected among themselves<sup>2</sup>)." Diese Rechtsgesinnung, die dem einzelnen seine volle Freiheit gewährt, ist nur als der Ausfluß einer Gemeinschaftsgesinnung zu erklären, die im Nebenmenschen nicht ein Objekt der Ausbeutung und des Übervorteilens sieht, sondern ihn als gleichberechtigt anerkennt, weil sie ihn als gleichgesinnt

Ebenso wissen wir durch Krause, daß der Rechtsbegriff bei den Tlingit

einen wichtigen Bestandteil ihres Gemeinwesens bildet3).

Interessante Schlüsse auf die Rechtsgesinnung der Indianer lassen sich aus einer Bemerkung Powers' über die Hupa ziehen:

"They have well-established laws or rather usages as to riparian rights, rights to hunting, fishing and nutting grounds, laws of murder, injury and insulting words etc. For instance if two Hupa have a quarrel and it is not settled on the spot, they refuse to speak each other; but if after awhile one desires to open friendly relations, he offers to pay the other man a certain amount of shell-money. If this offer is accepted, they exchange moneys, not necessarily in equal amounts, and perfect friendship is restored."

Diese Schilderung ist für die Rechtsgesinnung der Indianer insofern aufschlußreich als sie uns einen Einblick in ihre Auffassung vom Wesen und Sinn des Streites mit einem Gruppengenossen tun läßt. Die Tatsache, daß man so schnell und unvermittelt durch Zahlung einer Buße den Streit schlichtet und die frühere Beziehung wieder herstellt, beweist, daß solche Zwistigkeiten nie so tief gehen, daß sie etwa die genossenschaftliche Grundeinstellung überschatteten. Das Ganze hat mehr den Anstrich einer vorübergehenden Verstimmung, die - und dies ist wieder typisch genossenschaftlich — bald zu beheben ist entweder durch einen Schlichter (den Häuptling) oder, was noch viel charakteristischer ist, durch die Streitenden selbst, indem beide den Wunsch haben, das gute Verhältnis nicht zu zerstören, und indem der eine von ihnen diesen Wunsch äußert. Überhaupt ist diese ganze Art des Benehmens bezeichnend für die genossenschaftliche Organisation. Der Individualismus der Gesellschaft wird, wie die Erfahrung in unseren Gerichtssälen lehrt, sehr leicht zur Rechthaberei. Diese Haltung ist dem Mitglied einer genossenschaftlichen Gesellschaftsform durchaus fremd. Zwar platzen auch hier oft die Gegensätze aufeinander; aber die Schlichtung ist nie so schwer, wie in der Gesellschaft, weil der Wille und die Bereitschaft zur Einigung in diesen Menschen lebt. Erleichtert wird diese Haltung durch den Fortfall des Vorteilmoments. In der Gesellschaft trägt die obsiegende Partei einen Vorteil materieller oder ideeller Art davon; und diese Hoffnung auf den Sieg im Prozesse stachelt das Bestreben an, möglichst bei seinen eigenen Forderungen zu beharren. In der Gemeinschaft gibt es eigentlich nach der Schlichtung eines Streites keinen Sieger, weil weder ein materieller Gewinn folgt noch ein ideeller Vorteil zu sehen ist. Denn es ist recht unwahrscheinlich, daß das Ansehen eines Mannes nach der Beendigung eines Zwistes zunimmt oder abnimmt. Bei den Tlingit z. B. hat ein Dieb keinen Verlust der Achtung bei seinen Mitmenschen zu befürchten<sup>5</sup>). Die wesentliche Erkenntnis aber, die wir

<sup>1)</sup> S. S. 308. 2) Bancroft, 64.

<sup>3)</sup> Vgl. das Zitat auf S. 292. 4) Powers, 74. 5) Krause, 167.

aus unserem Beispiel entnehmen zu können glauben, ist eben die Tatsache der Aufgeschlossenheit gegenüber dem Nächsten und der Bereitwilligkeit zur Versöhnung. Diese Eigenschaften sind typisch genossenschaftlich, und es ist kein Zufall, daß sie gerade dem Rechtsbewußtsein des Primitiven

sein Gepräge geben.

Es wäre noch die Frage aufzuwerfen, ob wir überhaupt da von Recht reden können, wo die Verhaltungsweisen gewissermaßen automatisch durch die Tradition geregelt werden, wo hingegen keine Macht vorhanden ist, dem Rechte zur Geltung zu verhelfen. Zur Beantwortung dieser Frage ist zu unterscheiden zwischen der persönlichen Selbsthilfe und der Ahndung eines Vergehens durch die Gruppe<sup>1</sup>). In beiden Fällen regelt freilich eine Sitte, eine Tradition den Gang des Geschehens. Aber von einem Recht im eigentlichen Sinne kann man wohl nur sprechen beim Vorhandensein einer Macht, die imstande ist, dem Recht unter allen Umständen zur Erfüllung zu verhelfen. Diese (unpersönliche) Macht der Exekutive besitzt nur die Gruppe; bei der Selbsthilfe hingegen ist der Zwang zur Abgeltung eines Vergehens nur in beschränktem Grade vorhanden<sup>2</sup>).

# 2. Ahndungen von Vergehen durch die Gruppe und Selbsthilfe.

Wie bereits die Beispiele des vorangegangenen Abschnitts zeigen, liegt das Streben nach Rache nicht oder doch nur in geringem Maße ausgeprägt im Charakter der Indianer. Rache ist ein durch Unmittelbarkeit und Subjektivität gekennzeichnetes, von der Strafe und Selbsthilfe grundverschiedenes Verfahren; die Ausübung der Rache ist nicht vom Willen der Gruppe, sondern vom Gutdünken des rächenden Menschen abhängig. Die Nachrichten über das Rechtsleben der Indianer sind zwar in dieser Beziehung nicht sehr eingehend - es wird meistens nur berichtet, welche Delikte bestraft werden, aber selten, wer die Strafe vollzieht oder an wem sie vollzogen wird -, dennoch ist es sehr wahrscheinlich, daß die Rache und die impulsive Selbsthilfe<sup>3</sup>) nicht als typisch für die amerikanischen Verhältnisse anzusprechen sind. Charakteristisch ist wohl vielmehr die institutionell-geregelte Selbsthilfe. Bei dieser lassen sich zwei Formen unterscheiden. Die eine steht zwischen der Rache und der Strafe; sie ist zwar eine Angelegenheit der ganzen Gruppe, aber das Affektmäßige ist aus der Handlungsweise noch nicht geschwunden, so daß sie ebenso gut als Selbsthilfe der Gruppe wie als Strafe bezeichnet werden kann 4). Diese Form finden wir auf höheren Gesellschaftsstufen als Lynch- oder Volksjustiz wieder. — Die zweite Form der Selbsthilfe ist nicht mehr emotional betont, sondern stützt sich bei der Abgeltung von Vergehen auf eine Norm und eine feste Überlieferung; sie besitzt bereits einen überpersönlichen Charakter. Das Wesen dieser Selbsthilfe (oder Strafe) liegt vor allem in dem Streben nach Objektivität (im Unterschied zur Rache), indem die Gruppe für jedes Vergehen einen Maßstab sucht, der eine angemessene und ausreichende Sühne dar-Als zweites Merkmal kommt ihr noch das Bewußtsein der Notwendigkeit und Berechtigung der vorgenommenen Handlung zu, das

<sup>1) &</sup>quot;Geregelte Selbsthilfe"; vgl. Vierkandt, 1, 82. 2) "Recht ist die Summe derjenigen Regeln für das gesellschaftliche und sittliche Verhalten der einzelnen und der Verbindung von einzelnen untereinander, die von einer Gemeinschaft als verbindlich anerkannt und bis zur Anwendung von Gewalt durchgesetzt werden." (Breysig, 551.)

3) Vgl. S. 304.

<sup>4) &</sup>quot;Eine eigentümliche Mittelstellung zwischen Rache und Strafe nehmen gewisse Gruppenaktionen ein, bei denen die Gruppe in eigener Angelegenheit handelt, wie bei primitiven Gruppen die teilweise noch im Affekt vollzogene Züchtigen. gung, Ausstoßung oder Tötung eines Mitgliedes besonders wegen Verrats, Feigheit oder gemeingefährlicher Zauberei." (Vierkandt, 1, 81.)

dieselbe Rolle spielt wie in anderen Gesellschaftsformen das Gefühl der Befriedigung bei der Volksmasse über ein ihrem Rechtsempfinden nach

gerechtes Urteil 1).

Über die Verbreitung und Anwendung dieser beiden Formen der Selbsthilfe läßt sich bei den ungenügenden Unterlagen nichts Genaues sagen. Immerhin spricht eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß die erste Form der Selbsthilfe auf die ursprünglichen Vergehen beschränkt blieb, also auf Zauberei, Inzest, Verrat und Religionsfrevel. Diese Verbrechen galten im Stamm gewissermaßen als nicht wieder gutzumachende und unverzeihbare, sie erregten die Gefühle bis zur Angst vor einer Vernichtung des ganzen Stammes, so daß es erklärlich wird, wenn die Gruppe sich spontan gegen den Übeltäter wendet. Steinmetz sieht in den "ersten öffentlichen Strafen" den Ausfluß "des gerade durch die schwere Verletzung einer besonders heiligen Sitte oder die allen deutliche Gefährdung eines vorzüglichen Interesses empörten Gefühls der ganzen Gemeinschaft"2). Auch betont Steinmetz das Moment der Angst, aus dem diese Strafen erwachsen sind: "Die ersten öffentlichen Strafen waren auch alle noch mehr oder weniger impulsive Reaktionen, in denen Haß und Furcht mehr Einfluß übten als ruhige, sachgemäße Überlegung<sup>3</sup>)." In ähnlicher Weise nimmt Oppenheimer drei Beweggründe für die ersten Strafen an: Nützlichkeit, Furcht und religiöses Empfinden 4).

In zivilrechtlicher Hinsicht, auch gegenüber dem Diebstahl, ja sogar beim Morde finden wir in der Literatur nur die Ahndung durch die Gruppe in der zweiten Form der Selbsthilfe. Ehe wir zur Betrachtung dieser Erscheinung übergehen, müssen wir noch kurz bei den ersten Verbrechen

verweilen.

Inzest, Verrat und Religionsfrevel werden in der nordamerikanischen Literatur sehr selten erwähnt; auch Hodge widmet ihnen in seinem "Handbook" keine besonderen Artikel. Zauberei hingegen wird von den Autoren häufiger genannt, wenn auch leider die meisten unter ihnen eine genaue Schilderung der Formen der Bestrafung nicht geben. Hodge schreibt über diese Institution folgendes:

"Taking the North American peoples as a whole, no crime seems to have been more quickly ore more severely punished than witchcraft, mere suspicion being often equivalent to conviction and execution . . . The Tsimshian suspected of witchcraft was tied up and starved until he confessed . . . The Tlingit wizard was starved for some time, but liberated finally, if he refused to confess . . . Among the Haida witchcraft was supposed to be due to mice which had got inside of a person's body, and if these could be expelled he might be restored to his right mind . . . The charge of witchcraft was not only brought against individuals but entire towns and tribes, and in the Southwest the people of the Hopi pueblo of Awatobi were destroyed on this ground 5)."

Es ist selbstverständlich, daß diese Fälle nicht die einzigen sind und daß die Angaben des Autors keine Vollständigkeit erstreben; aber die Auswahl der hier genannten Stämme ist doch recht auffallend. Alle vier genannten Stämme sind mutterrechtlich organisiert, drei von ihnen (die Tlingit, Haida und Tsimschian) gehören zu der eine Sonderstellung einnehmenden

<sup>1) &</sup>quot;Diese institutionelle Selbsthilfe zeigt gewisse Verschiedenheiten gegenüber der eben erwähnten privaten und rein persönlichen Form der Selbsthilfe: sie ist getragen vom Willen der Gruppe, der sie billigt oder sogar fordert, gegebenenfalls auf den Widerstrebenden einen Druck ausübt. Zugleich fordert dieser Wille der Gruppe aber auch Mäßigung: er verlangt angemessene Vergeltung, aber nicht mehr." Diese geregelte Selbsthilfe ist also nicht impulsiv wie die Rache, denn "die Gruppe ist dabei nämlich auch in dem Handelnden wirksam: neben dem parteilichen Ich existiert in ihm . . . ein überparteiliches Ich, das von dem Bewußtsein des Gebührenden oder der Pflicht erfüllt ist." (Vierkandt, 1, 82.)

2) Steinmetz, 2, 347.

3) Ibid. 348.

4) Oppenheimer, 90f.

<sup>Steinmetz, 2, 347.
Hodge, Art. Witcheraft.</sup> 

Nordwestkultur, und auch die Hopi in Neumexiko gehören einer Kultur an, die in manchem von der typischen indianischen Kultur abweicht. Allgemeine Schlüsse lassen sich aber wohl hieraus nicht ziehen, weil erst ein umfangreiches und zuverlässiges Material über das Vorkommen des Delikts genauen Aufschluß geben könnte. Nach den Mitteilungen bei Stein-

metz ist es möglich, daß auch bei anderen Stämmen als den vorhin genannten die Zauberei vorkommt; er nennt außer den auch zuvor erwähnten Tlingit die Aht-Indianer, die Wyandot und die Huronen<sup>1</sup>). Aber da Steinmetz sich nur auf ältere Quellen stützt, die nicht immer als absolut verläßlich gelten können, so bleibt die Frage nach dem Vorkommen der Zau-

berei offen.

Bezüglich der drei anderen ersten Verbrechen finden sich auch bei

Steinmetz nur wenige Beispiele über Nordamerika?).

Oppenheimer fügt den vier ersten Vergehen, wie sie Steinmetz zusammengestellt hatte, noch als fünftes das Jagdvergehen hinzu<sup>3</sup>), das seiner Ansicht nach gerade in Nordamerika am meisten verbreitet ist 4).

Als Beispiel vermag der Autor aber nur die Omaha anzuführen, bei denen

die Jagdvergehen streng geahndet werden<sup>5</sup>).

Von den ersten Verbrechen bleibt somit die Zauberei das am häufig-

sten erwähnte und wahrscheinlich auch vorkommende.

Wie bereits gesagt, sind die Angaben in den Quellen bezüglich der Form der Bestrafung nicht sehr eingehend. Dennoch geht aus den meisten Nachrichten hervor, daß es sich um eine Ahndung durch die (je größere oder kleinere) Gruppe handelt, d. h. also um die geregelte Form der Selbsthilfe.

Vom Verhalten der Indianer gegenüber einem Mörder berichtet eine

Quelle über die Omaha:

"When the knowledge of such a deed was brought to the notice of the chiefs, banishment was ordered . . . Banishment was four years, unless the man was sooner forgiven by the relatives of the murdered man. During this period the man has to camp outside the village and could hold no communication with anyone except his nearest kindred, who were permitted to see him<sup>6</sup>)."

Bei den Comanche (Neumexiko) gibt es nach Bancroft einen Gerichts-

hof, dem die Ahndung eines Vergehens obliegt:

"The court of justice is the council of the tribe, presided over by the chief, the latter with the assistance of subchiefs, rigidly executing judgement upon the culprits. All crimes may be pardoned but murder, which must pay blood for blood if the avenger overtake his victim?)."

Auch Catlin beschreibt das Wirken eines Gerichtshofes 8).

Aus den Beispielen wird ersichtlich, daß eine Willkür in der Ahndung von Verbrechen nicht besteht, sondern daß der ganze Stamm über den Fall entscheidet. In diesem Sinne sind auch die Beispiele aufzufassen, in denen gesagt wird, daß die Häuptlinge die Entscheidung fällen; denn die Häuptlinge sind, wie wir im 2. Kapitel gesehen haben, die Vollstrecker des Willens der Gesamtheit, und ihre Entscheidung gibt nur die Meinung ihrer Stammesgenossen wieder.

Aus den angeführten Nachrichten geht freilich nicht hervor, um welche Gesamtheit es sich handelt, ob um den ganzen Stamm oder die einzelnen

Steinmetz, 2, 331f.
 Bezüglich Inzest: 2, 338; bezügl. Verrat: 339; bezügl. Religionsfrevel: 340.

Oppenheimer, 71.

Ebenda, 89f. Vgl. Hodge, Art. "Buffalo", nach dem allgemein für Jagdvergehen schwerste Strafen angedroht sind. Über das tatsächliche Vorkommen solcher Vergehen ist schwer eine Feststellung zu treffen, doch ist anzunehmen, daß sie nicht sehr häufig sind.

<sup>6)</sup> Fletcher, 215. 7) Bancroft, 509f. 8) Catlin, 304.

engeren Kreise in ihm. In einer Reihe von Quellen jedoch gehen die Verfasser erfreulicherweise darauf ein. Schon Lafitau schreibt von den Irokesen:

"La décision des affaires criminelles appartient immédiatement à ceux de la cabane des coupables, par rapport aux coupables même, quand quelqu'un d'une cabane en a tué un autre de la même cabane. Comme on suppose qu'ils ont droit de vie et de mort les uns sur les autres, le Village semble ne prendre nul interêt au désordre qui est arrivé. On présume que celui qui a été tué, l'a été légitimement: qu'il ne devoit être plus cher a personne qu'au meurtrier¹)."

Nach dieser Mitteilung scheint der Stamm als solcher keine Notiz von den verübten Verbrechen zu nehmen; die Beilegung oder Sühnung des Geschehenen ist durchaus Aufgabe der betroffenen Gens. Die Angabe Lafitaus klingt zwar merkwürdig, entspricht aber der Auffassung vieler Naturvölker, daß die Tötung eines Familienmitgliedes durch ein anderes nur dann verständlich ist, wenn man annimmt, daß die Tötung für das Bestehen der Familie notwendig war. Bei der engen Verbundenheit der Familienmitglieder und bei dem notwendigen Bestreben, die Sippe zahlenmäßig nicht zu schwächen, ist eine andere Haltung kaum möglich.

Wir führen noch einige Beispiele an zum Beweise dafür, daß die Ahndung eines Verbrechens sehr oft der engeren Gruppe obliegt. So berichtet

Heckewelder:

"Ist eine Gewalttätigkeit verübt oder Blut vergossen worden, so wird das Recht, die Übertretung zu rächen, der Familie des Beleidigten überlassen, die Chiefs maßen sich keine Gewalt an, die Strafe zu verhängen oder zu mildern²)."

In gleichem Sinne schreibt Bancroft über die Rechtsverfolgung bei den Haida<sup>3</sup>); auch bei den Chippewa hat Densmore die gleiche Beobachtung gemacht<sup>4</sup>): Ebenso hat bei den Creek nach den Mitteilungen Swantons<sup>5</sup>) nur die Sippe einen Anteil an der Verfolgung eines Rechtsbrechers,

nicht aber der ganze Stamm.

Die bisher wiedergegebenen Beispiele zeigen eine der Besonderheiten des Rechts auf der genossenschaftlichen Stufe: nämlich das Interesse des Stammes an der Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung. Diesem Interesse geht parallel das schnelle Eingreifen bei Rechtsverletzungen, die verhältnismäßig rasche Ahndung der Tat. Nur auf diese Weise kann eine Störung des Gleichgewichts solcher kleinen Gemeinschaften vermieden werden.

Wir erkennen ferner aus unseren Beispielen den persönlichen Charakter des Rechts auf dieser Stufe, sowohl beim Rechtssubjekt wie beim Rechtsobjekt, in Übereinstimmung mit der persönlichen Gestaltung des ganzen Lebens. Der abstrakte Charakter des Rechts, wie er vor allem in unserer modernen Gesellschaft ausgebildet ist, hätte in den zahlenmäßig kleinen Gemeinschaften der Indianer keine Möglichkeit der Ausbreitung, weil dort die Gruppe nicht als etwas Abstraktes, als losgelöst vom Menschen erscheint, sondern vielmehr als Inbegriff der in ihr vereinigten Individuen. Die enge persönliche Verknüpfung ist auch ein Grund dafür, daß Rechtsverletzungen in den meisten Fällen nicht von einem Mitglied des Stammes oder gar einer engeren Gruppe begangen werden, sondern von Mitgliedern fremder oder fernstehender oder feindlicher Gruppen. Beziehung geben die Quellen keine klare Einsicht in die Verhältnisse; aber es liegt in der Natur der Sache, daß die meisten Rechtsverletzungen nicht aus dem Kreise der einander nahestehenden Menschen stammen. Andererseits liegt es im Wesen der ersten Verbrechen<sup>6</sup>), daß sie von Menschen aus der engeren Gemeinschaft begangen werden.

Lafitau, I, 486.
 Heckewelder, 137 Anm.
 Bancroft, 168; vgl. dort auch 409f.

<sup>4)</sup> Densmore, 132. b) Swanton, 3, 339ff. b) Vgl. S. 298.

Aber aus den angeführten Zitaten geht nicht nur die geregelte Selbsthilfe des Stammes hervor, sondern als weiterer charakteristischer Zug genossenschaftlichen Rechtslebens die Neigung und Bereitwilligkeit zur Versöhnlichkeit. Bei Verlust eines Menschen besteht die Gruppe nicht immer unbedingt auf ihrem Recht zur Blutrache, sondern sie läßt sich in Verhandlungen mit der Partei des Täters ein und begnügt sich mit einer angemessenen Entschädigung, oder sie nimmt gar den Täter in ihre eigene Gemeinschaft auf, wobei natürlich der leitende Gedanke ist, daß der Täter den Getöteten zu ersetzen hat.

Wir führen noch einige Beispiele zur Beleuchtung dieser Gesinnung an.

Krause schildert das Verhalten der Tlingit wie folgt:

"Für jede körperliche Verletzung, für jede Schädigung an Hab und Gut, für Eingriffe in fremde Jagd- oder Handelsgebiete wird volle Sühnung verlangt oder mit Gewalt erzwungen . . . Nach vielen Drohungen und nach langen Verhandlungen einigt man sich über die zu leistende Buße, wobei der Grundsatz der gleichwertigen Entschädigung festgehalten wird. Ein Versöhnungsfest, bei welchem die büßende Partei Geschenke verteilt, beschließt dann die Episode1).

Eine sehr plastische Schilderung über den Verlauf und die endgültige Beilegung von Streitigkeiten gibt Goddard von den Hupa in Kalifornien:

'After the first angry encounter the parties do not speak to each other. After a time the aggrieved party goes to some prominent man, usually the head of the village, and puts his case in his hands. This man approaches to the other party and suggests a settlement. If there is no difference of opinion in regard to the facts of the case, the sum of money to be paid is fixed by a mutual agreement of the parties concerned effected through the intermediary, or is left to him to decide. In any case, he is responsible for the payment of the sum which he agrees ought to be paid by client. If there should be a difference in regard to facts, witnisses are called and in case of contradiction made to confront one another. The go-between receives a fee of five or ten dollars for his trouble2)."

Die gütliche Einigung finden wir nach Loeb auch bei den Pomo:

"It has been seen that chiefs among the Pomo acted the part of peacemakers, and not as the enforcers of law. Moreover, there were in our sense of the word no laws to enforce. Crimes committed against members outside of the kin, village or tribe, had to be compounded for in money payment, but unlike the tribes of northwest California, the Pomo had no fixed rates determining the payment for offenses . . . Theft was practically unknown. Punishment was lacking, only the return of the stolen article being required. Murder in another village was settled by the chief's giving the parents of the murdered man money collected for the purpose3)."

Wie weit diese Versöhnlichkeit durch praktische Rücksichten bestimmt st, wird sich schwer feststellen lassen. Zweifellos aber ist sie ein typischer und nicht fortzudenkender Zug im genossenschaftlichen Rechtsleben. Steinmetz gibt zwei Gründe für diese Haltung an: das Ersatzbedürfnis und das

Friedensbedürfnis<sup>4</sup>).

Die Neigung zur Versöhnlichkeit wird in den Quellen auffallend stark in bezug auf den Diebstahl betont; man begnügt sich allgemein mit der Wiedergutmachung des Schadens, ohne daß eine Verstimmung oder Feindschaft zurückbliebe<sup>5</sup>).

Krause betont ausdrücklich, daß bei den Tlingit Diebstahl nicht als Schande gelte und der Mensch, der ihn begehe, keineswegs in der Achtung

seiner Gruppengenossen sinke:

"Diebstahl scheint nicht als eine Schande angesehen zu werden; der ertappte Dieb schämt sich höchstens über seine Ungeschicklichkeit und bedauert nur, zur Rückgabe des Gestohlenen gezwungen zu sein. Eine weitere Strafe hat er nicht zu fürchten, ebenso wenig verliert er an Ansehen bei seinen Landsleuten 6).

Krause, 244.
 Coddard, 3, 59.
 Loeb, 297.
 Vgl. auch über die Schasta: Kroeber, 296.
 Steinmetz, 1, 410f. u. 420f.
 Vgl. Bancroft, 194.
 Krause, 167.

An und für sich würde ein solche Einstellung sehr gut zum genossenschaftlichen Geist passen. Aber da sich solche Aussagen der Forscher nur sehr spärlich finden und wir zu der obigen Bemerkung keine Parallele besitzen,

so ist es nicht möglich, Schlüsse daraus zu ziehen.

In unserem letzten Beispiel ist implicite schon eine der wesentlichsten Eigentümlichkeiten genossenschaftlicher Einstellung enthalten: die Achtung vor der fremden Persönlichkeit<sup>1</sup>). Im Rechtsleben finden wir die Fremdachtung besonders ausgeprägt in zivilrechtlicher Beziehung. Vor allem bei vermögensrechtlichen Auseinandersetzungen, bei der Begleichung von Schulden tritt die Fremdachtung in Erscheinung. — Über die Creek findet sich bei Swanton folgende Äußerung:

"Debts... were also recognized. Adair remarks that 'when they are able, without greater damage to themselves, than benefit to their creditor, they discharge their honest debts'. And he adds that when differences arose over such matters they were settled by the 'head Archimagus and his old beloved men', and that a creditor could seize property of the debtor to the amount due to him. Both Creeks and Seminole formerly had a high reputation among the white people for punctuality in the payment of their debts<sup>2</sup>)."

Wie fern die indianische Denkweise einer Zwangsbeitreibung von Schulden ist, beweist auch ein Gespräch Catlins mit einem Indianer<sup>3</sup>).

Mit dieser genossenschaftlichen Einstellung stimmt es auch durchaus überein, daß bei den nordamerikanischen Indianern die Schuldsklaverei

im allgemeinen unbekannt ist 4).

Im ganzen also können wir konstatieren, daß den vermögensrechtlichen Auseinandersetzungen bei den Indianern die Schärfe und Rücksichtslosigkeit fehlt, denen wir in der herrschaftlichen Organisation so häufig begegnen, und daß Gläubiger und Schuldner sich nicht als Feinde gegenüberstehen. Ein Vergleich mit den Verhältnissen gerade in vermögensrechtlicher Beziehung bei den Negern wird die Gegensätze zwischen den verschiedenen Einstellungen in der genossenschaftlichen und in der herr-

schaftlichen Organisation noch plastischer herausarbeiten.

Wenn wir nun einige Beispiele aus der afrikanischen Literatur heranziehen, so wollen und können wir diese nicht als typisch für die afrikanischen Verhältnisse hinstellen. Die Gesellschaftsstrukturen in den einzelnen Teilen Afrikas sind so verschieden, daß sich schwer eine Norm wird aufstellen lassen. Wir können nur sagen: unter einer verhältnismäßig großen Zahl von Quellen haben wir die Schuldsklaverei auffallend oft erwähnt gefunden. In der Häufigkeit des Vorkommens der Institution liegt bereits ein wesentlicher Unterschied zu den Verhältnissen in Nordamerika vor, der dazu berechtigt, dieses Material als Vergleichobjekt zu benutzen; genauer gesagt: die Gesinnung der nordamerikanischen Indianer mit der Gesinnung der Eingeborenen großer Teile Afrikas zu vergleichen.

Allerdings wollen wir gleich im Anfang betonen, daß sich auch Nachrichten über eine genossenschaftlidhe Einstellung finden; wir verweisen insbesondere auf die gemeinschaftliche und rücksichtsvolle Art der Schulden-

1) Über Fremdachtung s. Kap. VII. 2) Swanton, 3, 335. 3) Catlin, 305.

<sup>4)</sup> Allerdings finden sich auch einige Stämme, bei denen eine Schuldsklaverei zu bestehen scheint. Nach Macleod (370ff.) handelt es sich hierbei insbesondere um die kalifornischen Stämme und die Tschokta, also um zum Teil mutterrechtlich organisierte und schon am stärksten zur herrschaftlichen Organisation neigende Völkerschaften. Es läßt sich zudem schwer beurteilen, inwieweit die Nachrichten hierüber, sofern sie aus den früheren Jahrhunderten stammen, zuverlässig, und sofern sie aus neuerer Zeit datieren, noch zutreffend für die ursprünglichen Verhältnisse sind. Im Verhältnis zum Ganzen betrachtet, ist die Schuldsklaverei eine sehr seltene Erscheinung und keineswegs typisch für Nordamerika. — Es ist noch hinzuzufügen, daß Nieboer die Institution der Schuldsklaverei in den einschlägigen Kapiteln (S. 47—70 u. S. 201—227) nicht erwähnt.

tilgung bei den Masai<sup>1</sup>) sowie auf die ähnliche Haltung der abessinischen Stämme Barea und Bazen, denen die Freiheit der Person so hoch steht, daß dem Schuldner vom Gläubiger kein Schaden zugefügt werden darf2).

Andererseits berichtet Gutmann von den Dschagga, daß

"dem Gläubiger starke Druckmittel gegen den Schuldner zur Verfügung stehen. Er kann sich im Heim des Schuldners niederlassen. Die Gläubigerfrau wirft das Feuer durcheinander und läßt die Bananen vom Rinde fressen. Das Wasser im Topfe gießt sie auf den Hof...und so treibt sie ihr Peinigungsrecht mit allen Sachen und legt den Hausbetrieb völlig lahm...

Ein noch stärkeres Druckmittel ist das Schlafen des Gläubigers auf dem Schuldnerhofe . . ., er sagt zu dem Schuldner: Wenn mich der Leopard frißt, mußt du für mich die Blutbuße zahlen.' Er begibt sich tatsächlich in Gefahr, von Raubtieren angefallen zu werden, und beschwört über den Hof die Gefahr völligen Zusammenbruchs an der Blutbuße . . .³)."

Die Gesinnung, die aus dieser Handlungsweise spricht, ist völlig gemeinschaftsfern, und es unterliegt nach unserer Überzeugung keinem Zweifel, daß ein Indianer seinem Stammesgenossen gegenüber einer solchen Haltung nicht fähig wäre.

Nach Ankermann scheint in Ostafrika der Gläubiger weitgehende

Rechte zu besitzen:

"Wenn der Schuldner nicht zahlen kann oder will, so ist der Gläubiger überall berechtigt, sich sein Recht selbst zu verschaffen und die Schuld durch Pfändung beizutreiben. Bei Zahlungsunfähigkeit kann er den Schuldner zum Sklaven machen, so bei den Wanyamwesi, Basumbwa, Wakimbu, Bagwe, Wabende, Wasaramo, Wabunga, Wangoni und Wakiturika. Bei den Waaruscha, die keine Sklaverei kennen, kann der Gläubiger das Vieh des Schuldners wegnehmen; ist dieser mittellos, zahlt die Familie. Ist auch diese insolvent, so geht der Schuldner in die Familie des Gläubigers über, aber nicht als Pfandsklave, sondern als von nun ab zur Familie des Gläubigers gehörig<sup>4</sup>)."

Wie dieses Pfändungsrecht des Gläubigers gehandhabt wird, erfahren wir aus einer Quelle über die Eingeborenen der Landschaft Kiziba (am Westufer des Victoria-Sees):

"Pfändungsrecht besteht sowohl an beweglichen als auch an unbeweglichen Auch Kinder werden gepfändet. Die Pfandsache wird jedoch dem Gläubiger nicht übergeben, sondern verbleibt bei dem Schuldner . . . Erst wenn der Schuldner die geliehene Sache nicht zurückgeben kann, darf der Gläubiger das Pfand für sich in Anspruch nehmen. Weigert der Schuldner sich, das Pfand herauszugeben, so geht die Klage vor den König. Der König entscheidet darüber, ob dem Gläubiger das Pfand gänzlich zufallen soll, oder ob dem Schuldner noch das Recht der späteren Auslösung zugestanden wird<sup>5</sup>)."

Wir glauben, daß aus der ganzen Situtation sofort deutlich wird, welch tiefgreifender Unterschied zwischen der Einstellung der Indianer und der Neger zum Stammesgenossen besteht. In weiten Teilen Afrikas scheint eine engere Beziehung zwischen den Gruppenmitgliedern kaum oder gar nicht vorhanden zu sein; nur so ist es einigermaßen erklärlich, daß ein Mensch sich entschließt, seinem Nachbarn gegenüber derart harte und bedrückende Maßnahmen zu ergreifen. Wir sind nicht in der Lage, in der nordamerikanischen Literatur eine Stelle aufzuzeigen, die geeignet wäre, eine ähnliche Einstellung und Gesinnung zu bezeugen.

Schließlich möchten wir noch eine Nachricht von Pechuel-Loesche wiedergeben, die noch einmal deutlich die bisher geschilderte Haltung der Neger herausarbeitet:

<sup>1)</sup> Vgl. M. Merker, Die Masai, Berl. 1910, S. 213.

<sup>2)</sup> Vgl. Werner Munzinger, Ostafrikanische Studien, Schaffhausen 1864,

³) Bruno Gutmann, Das Recht der Dschagga, München 1926, S. 472f. 4) Bernh. Ankermann, Ostafrika; das Eingeborenenrecht. Stuttgart 1929.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>) Herm. Rehse, Kiziba, Land u. Leute. Stuttg. 1910, S. 100.

"Ein Gläubiger, der es mit einem leichtsinnigen oder böswilligen Schuldner zu tun hat, nicht länger warten will und seine Erdschaft nicht für seine Privatsache gewinnen kann, macht sich das Erdrecht zunutze. Zunächst zieht er . . . nach Dörfern, Tanz- und Marktplätzen und schreit die Schlechtigkeit seines Schuldners in alle Welt . . . "Wenn das nicht hilft, "muß er nachdrücklich vorgehen, das Hungerleiden anwenden. Nämlich er, der Gläubiger, hungert, damit sein Schuldner bezahle. Er begibt sich auf dessen Erde, setzt sich vor dessen Hütte, wehklagt Tag und Nacht, nimmt weder Speise noch Trank, wird allmählich elend und schwach oder weiß wenigstens so zu erscheinen und beinahe zu sterben . . . Niemand darf ihn verdrängen. Je hartnäckiger er im Hungern ist, desto bedenklicher wird die Angelegenheit für die Erdschaft. Sie hat es zu verantworten, falls er erkrankt oder gar stirbt. Wenn alle List, alles Zureden nichts fruchten, dann ist man gezwungen zu palavern, zu bezahlen oder den Schuldner oder einen seiner Angehörigen auszuliefern 1)."

Wenn wir diese Beispiele überblicken, dann können wir als ein ihnen gemeinsam anhaftendes Merkmal den Zwang hervorheben, den ein Mensch seinem Gruppengenossen gegenüber anzuwenden bereit ist. Nicht immer ist es ein Zwang im Sinne von Gewaltanwendung; aber die angewandten Methoden bedeuten einen ungeheuren gesellschaftlichen Druck, indem sie den Schuldner der allgemeinen Verachtung aussetzen und darauf hinauslaufen, ihn aus seiner Existenz herauszureißen und in die Abhängigkeit

des Gläubigers zu bringen.

Der Vergleich mit Afrika zeigt besonders klar die Unterschiede zwischen Negern und Indianern. Bei diesen können wir im wesentlichen Achtung und Vertrauen vor dem Gruppengenossen feststellen, die es verbieten, mit Zwang gegen ihn vorzugehen; der Gläubiger ist vielmehr rücksichtsvoll<sup>2</sup>), weil er infolge seiner genossenschaftlichen Einstellung zum Gruppengenossen das Vertrauen hat, daß er die Schuld zurückerstattet sobald es ihm möglich ist. Bei vielen Negerstämmen hingegen scheiden solche Vertrauensmomente aus, man nimmt von vornherein die Böswilligkeit des Schuldners an und greift dementsprechend zu harten und rücksichtslosen Mitteln, um sich zu sichern. Allerdings ist noch hinzuzufügen, daß das persönliche Eigentum bei den ackerbebauenden und viehzüchtenden Negern eine größere Rolle spielt als bei den Indianern.

Gegenüber der geregelten Selbsthilfe, wie wir sie bisher bei den Indianern dargelegt haben, tritt die impulsive Selbsthilfe stark in den Hintergrund. Die impulsive Selbsthilfe ist der Versuch eines Menschen, für eine wahre oder vermeintliche Kränkung, Verletzung oder sonstige Unbill sich Genugtuung zu verschaffen, indem er nicht auf Grund einer Überlieferung oder einer durch die Sitte sanktionierten Norm seine Handlung einrichtet, sondern sich durch sein Streben nach Sühnung impulsiv leiten läßt. In

ihrer extremsten Form wird die Selbsthilfe zur Rache<sup>3</sup>).

Die nordamerikanische Forschungliteratur bietet nur wenig Belege für das Vorkommen eines wirklich ungehemmten Rachestrebens. Im allmeinen wird man sagen dürfen, daß sich das soziale Leben in geregelten Formen abspielt, wie wir sie zuvor dargelegt haben. Einzelne spontane Handlungen kommen wohl zuweilen vor, aber typisch für Nordamerika ist zweifellos doch die freiwillige Unterordnung unter die Normen der Tradition.

Ein extrem erscheinender Fall, wird von Swanton über die Chickasaw mitgeteilt:

"I have known the Indians to go a thousand miles for the purpose of revenge, in pathless woods, over hills and mountains, through large cane swamps full of

2) Vgl. die Mitteilung Powers', zit. auf S. 305.

<sup>1)</sup> E. Pechuel-Loesche, Die Loango-Expedition, 3. Abteilg., 2. Hälfte, Stuttgart 1907; S. 240 f.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>) Vgl. Vierkandt, 1, 80. Im übrigen verweisen wir auf unsere Ausführungen auf S. 297f.

grapevines and briars ... Such is their overboiling revengeful temper that they utterly condemn all those things as imaginary trifles, if they are so happy as to get the scalp of the murderer or enemy to satisfy the supposed craving ghosts of their deceased relations1)."

Ob aber dieser Fall tatsächlich eine rein impulsive Selbsthilfe darstellt, ist zu bezweifeln. Wohl ist das typische individuelle Rachestreben vorhanden; aber es fragt sich doch, wie weit auch dieses wiederum durch die Sitte gefordert ist. Swanton gibt die religiöse Erklärung, daß der Geist des Getöteten die Rache fordere. Gewiß mag auch diese magische Verknüpfung eine sehr wichtige Rolle spielen. Aber man muß dann wohl noch weiter fragen, warum den Geistern eine Entrüstung über die Tötung zugeschrieben wird. Wahrscheinlich ist dies nur eine Projektion der Gefühle der lebenden Menschen gegen ihre Genossen in der Geisterwelt. In diesem Falle aber gewinnt unser Beispiel seine besondere Färbung: man könnte es als eine zwar nicht institutionell geregelte, aber traditionell geforderte Selbsthilfe bezeichnen.

Einen ähnlichen Fall bezüglich der Schuldenregelung berichtet Powers von den Nishinam:

"They have a curious way of collecting debts . . . The Indian prepares a certain number of little sticks, according to the amount of the debt, and paints a ring around the end of each. These he carries and tosses into the delinquent's wigwam without a word and goes his way; whereupon the other generally takes the hint, pays the debt, and destroys the sticks. It is a reproach to any Indian to have these dunning sticks thrown into his wigwam, and the creditor does not resort to the measure except in case of a hard customer<sup>3</sup>)."

Auch bei diesem Beispiel könnte man von einer traditionell geforderten Selbsthilfe sprechen. Besonders typisch daran ist die Gesinnung der Fremachtung, der Achtung vor dem Gruppengenossen. Von Rache ist diese Selbsthilfe weit entfernt.

Ebenso schildert Bancroft diese Rechtsgesinnung:

"Murder, adultery, theft, and sedition are punished with death or public exposure, or settled by private agreement or the interposition of elderly warriors...3)." Wenn hier eine private Übereinkunft zwischen den Parteien zustande kommt, so ist dies sicher eine Art von Selbsthilfe, weil die Gruppe sich nicht in die Angelegenheit mischt. Aber diese Selbsthilfe ist eben nicht mehr so stark emotional betont wie bei der Rache, sondern durch das Gefühl der Fremdachtung bedingt und damit wesentlich ihres rache- und haßerfüllten Charakters entkleidet.

# V. Gastfreundschaft.

Eng verbunden mit der Einstellung des indianischen Menschen zum Besitz 1) ist seine Einstellung gegenüber Fremden. Wir sahen, wie selbst bei einem verbreiteten Individualvermögen doch das Prinzip der Gemeinschaftlichkeit nicht leidet, sondern wie immer wieder bei den Besitzenden die auffällige Erscheinung zu beobachten ist, daß sie einen Teil ihres Vermögens abgeben, oder daß die genossenschaftliche Gesinnung in anderen Formen stets von neuem durchbricht. Als die psychologische Grundlage dieses Verhaltens kann die "gegenseitige Hilfsbereitschaft <sup>5</sup>)" angenommen werden. Aus eben dieser Veranlagung ist aber auch die Gastfreundschaft zu erklären. Hier scheint ein wesentlicher Unterschied z. B. zur bürgerlichen Gesellschaft zu liegen, wo sich als typische Erscheinung eine bestimmte Liebe zum Besitz zeigt. In der genossenschaftlichen Organisation

 Swanton, 4, 216.
 Vgl. Kap. III, S. 289 ff. <sup>5</sup>) Vgl. Vierkandt, 1, § 6.

<sup>3)</sup> Bancroft, 509f. <sup>2</sup>) Powers, 321.

hat die Aufhäufung von Werten keinen Sinn, während sie in der Gesellschaft zu Macht, Ehre, Ansehen und Einfluß führt. Diese Geringschätzung des Sachwertes in der Gemeinschaft zeigt sich deutlich beim Tausch. Eben diese Gleichgültigkeit gegenüber dem Werte ist es auch, die es dem Indianer leicht macht, einem Fremden abzugeben und ihn für seine weite Reise auszurüsten. Allerdings kann hier "fremd" nicht im Sinne eines Völlig-Andersseins aufgefaßt werden, sondern es handelt sich um Fremde, die kulturell in dieselbe Sphäre wie der Gastgeber gehören.

Wie die Gesinnung der Indianer beschaffen ist, darüber vermögen uns insbesondere zwei ältere Quellen Aufschluß zu geben, die deshalb so wertvoll sind, weil ihre Verfasser noch den von aller europäischen Kultur unberührten Irokesen gegenüberstanden, und zwar sind dies die Jesuiten, die im 17. und 18. Jahrhundert in Nordamerika ihre Missionsarbeit unter denkbar schwierigen Verhältnissen durchzuführen suchten. Das Zeugnis der Patres ist um so bedeutungsvoller, als es doch gewiß nicht ihre Absicht war und all ihren Bestrebungen zuwidergelaufen wäre, die "Wilden" als die "besseren Menschen" hinzustellen. Dennoch haben sie mit einer Wärme und einer Bewunderung von den Indianern gesprochen, aus der deutlich die enttäuschte Erwartung zu vernehmen ist, die eben andere Zustände und andere Menschen vorzufinden geglaubt hatte.

Der Pater Paul Lejeune urteilt wie folgt über die Irokesen:

"... leur bonté, humanité et courtoisie ne les rend pas seulement liberaux, de ce qu'ils ont, mais ne leur fait presque rien posséder qu'en commun $^1$ )."

Der Ausdruck "liberaux de ce qu'ils ont" ist außerordentlich treffend; er kennzeichnet den Wesenszug, den wir oben als Grundlage der Gastfreundschaft zu zeichnen versuchten.

In gleicher Weise hat der Pater Lafitau die nordamerikanischen Indianer gesehen, denen er nachrühmt:

"...ils sont bons, affables et exercent envers les étrangers et les malheureux une charitable hospitalité qui a de quoi confondre toutes les nations de l'Europe²)." Und als letzte charakteristische Stimme über diese Eigenschaft der Indianer führen wir Schoolcraft an:

"But if we may judge from their readiness and apparent pleasure in bringing us cool water from the river whereever we stopped, they have not lost their ancient character for hospitality; which has been found so universal and at the same time so enobling a trait of the savage character. 'Indians, observes a late writer (Harmon)... show great hospitality to strangers, before they have been long acquainted with civilized people'...3)."

So finden wir in der gesamten Literatur immer wieder diese Tatsache der Gastlichkeit, der freundlichen Einstellung Fremden gegenüber erwähnt, so daß wir wohl annehmen können, daß diese Gesinnung unter den Indiandern allgemein verbreitet ist. (Allerdings werden wir auch eine Ausnahme kennen lernen.)

Auffallend häufig wird von den Forschern die Abgabe von Nahrung erwähnt, die ja auch in den primitiven Verhältnissen als das wichtigste anzusehen ist. Von den Omaha teilt Dorsey mit:

"All who are present at meal-time receive shares of the food. Even if some who are not on friendly terms with the host happen to enter suddenly, they partake. But only friends are invited to feasts<sup>4</sup>)."

Ist schon bemerkenswert, daß man die zufällig Anwesenden zur Mahlzeit einlädt und spricht schon diese Erscheinung für den genossenschaftlichen Geist der Indianer, um wieviel mehr wird dieses genossenschaftliche Denken bezeugt durch die Tatsache, daß man selbst Feinden nicht das Haus ver-

<sup>1)</sup> Relations, III, 36.

<sup>4)</sup> Dorsey, 271.

<sup>2)</sup> Lafitau, I, 106.

<sup>8)</sup> Schoolcraft, 60.

schließt, sondern sie wie alle anderen Stammesgenossen mit teilhaben läßt an der gemeinschaftlichen Tafel. Daraus spricht eine eigentümliche Gesinnung, die Bartram in folgenden Adjektiven kennzeichnet:

"They are just, honest, liberal, and hospitable to strangers; considerate, loving and affectionate for their wives and relations . . . 1)."

Und ebenso faßt Cushman das Wesen der Chickasaw in folgende Worte:

"Punctuality and honesty in their dealing, and unassumed hospitality to strangers were habitual; unalloyed friendship and cordiality to their neighbors universal; and all seemed as members of one great loving family connected by the strongest ties of consanguinity2)."

Neben der Verabreichung von Nahrung finden wir ebenso häufig die Gewährung von Schlafgelegenheit. So berichtet Swanton über diese Gewohnheit bei den Creek:

"As was usual among primitive people, strangers were provided with food and a place to sleep gratis3).

Es scheint uns auch hierin die Gemeinschaftsgesinnung sich auszudrücken; denn diese Haltung, einem Fremden das Übernachten zu gestatten, setzt

doch ein gewisses Vertrauen zum Gaste voraus.

Bei all der Betonung des Vertrauensmomentes, das die seelische Grundlage für die Ausbildung der Institution darstellt, ist aber doch nicht zu übersehen, daß auch gewisse Fragen der Nützlichkeit mit hineinspielen (die im übrigen das Vertrauensmoment nicht aufheben), so insbesondere der Gedanke, daß man selbst in die Lage kommen könnte, die Gastfreundschaft fremder Menschen in Anspruch zu nehmen. Insbesondere wird recht häufig von den Autoren die enge Beziehung von Clanmitgliedern erwähnt, die sich gegenseitig die denkbar größte Förderung zuteil werden lassen. Wir verweisen auf die schon4) angeführte Stelle Radins über die Winnebago, in der ausführlich über diese Beziehungen gesprochen wird. Es ist nur natürlich, daß diese gegenseitige Förderung insbesondere zugereisten Clangenossen zugewandt wird, und zwar wird hier das allgemeine Moment des Vertrauens abgelöst durch das spezielle Moment der (religiösen, magischen oder familiären) Verbundenheit. Swanton zitiert einmal eine Äußerung Adairs, die diese Clanbeziehungen wiedergibt:

"When the Indians are travelling in their own country, they enquire for a house of their own tribe<sup>5</sup>); and if there be any, they go to it, and are kindly received though they never saw the persons before. — They eat, drink and regale themselves, with as much freedom, as at their own tables . . . It is their usual custom to carry nothing along with them in their journeys but a looking glass and a red paint . . . <sup>6</sup>)'' Daß zur Gastlichkeit auch das Gewähren von Geschenken gehört, geht

aus einer Mitteilung Wisslers über die Blackfoot hervor:

"Food should be set before the guest. A visitor, if from a distance, should receive presents from the host and his relatives. Even now, a Blackfoot visiting one of the other divisions of his people, returns with horses and other property. This is, however, a kind of exchange, since his relatives are expected to do likewise when visited by those befriending him?)."

So sehr man auch diese Verhaltungsweisen von Mensch zu Mensch auf wirtschaftliche Faktoren zurückführen mag<sup>8</sup>) — es ist hier niemals die

<sup>3)</sup> Swanton, 3, 334. <sup>2</sup>) Cushman, 488. 1) Zit. bei Malone, 179. 6) Swanton, 3, 447. 7) Wissler, 52. 4) S. S. 266f. 5) D. h. Clan. <sup>8</sup>) Schmidt-Koppers (S. 566) äußern sich über Gastgeschenke wie folgt: "Kein Zweifel, diese Form des Güter- und Tauschverkehrs steht einerseits in einem ursächlichen Zusammenhang mit dem lebhafteren Güterverkehr, wie er überhaupt (in totemistisch-mutterrechtlichen Mischgebieten) einsetzt. Andererseits dürfen wir dann darin wohl eine primitive, naive Unbeholfenheit erblicken, wie sie auch unter anderen Rücksichten von den älteren Vertretern der Menschheit an den Tag gelegt zu werden pflegt. Im einzelnen findet sich das Gastgeschenkwesen besonders aus den bezüglichen Gebieten der Südsee bezeugt, ferner auch aus Nord- und Südamerika. Es äußert sich näherhin im allgemeinen dahin, daß der Tausch nicht in

besondere Atmosphäre zu verkennen, in der solche Art der Wirtschaft nur möglich ist. Das Menschliche ist auf dieser Stufe viel stärker als der Wunsch nach einem Vorteil. Oder man könnte auch sagen: wenn hier beim Tausch ein Vorteil erreicht wird, so geschieht es auf Grund der innigen Beziehungen der Tauschenden — es ist nicht ein Übervorteilen wie in der Gesellschaft, sondern der Tausch ist auf dieser Stufe eine feierliche Formalität, die ermöglicht oder erleichtert wird durch eine innere Verbindung der Beteiligten. Die freundliche Einstellung gegenüber Besuchern schildert uns auch eine Bemerkung Cushmans über die Choctaw:

"One of the many noble traits among the Choctaw was that of unfeigned hospitality . . . When anyone enters their house or hunting camp, be he a friend, mere acquaintance, or entire stranger, they extended the hand of welcome — and it was sincere -, and after exchanging a few words of greeting the visitor was invited to take a seat ...1)".

Ähnlich Bancroft über die Comanche:

"The Comanche observes laws of hospitality as strictly as the Arab, and he exacts the observance of his rules of etiquette from strangers. When a visitor enters his dwelling, the master of the house points to him a seat, and how to reach it, and the host is greatly offended if his directions are not strictly followed2)."

Endlich eine Außerung von Romans über die Creek:

"They are very hospitable and never fail of making a stranger heartily welcome, offering him the pipe as soon as he arrives . . . After the traveller is made welcome by his host, the latter introduces him into the assembly, which is kept every evening at a place, called the square ...3)."

Es ist freilich nicht möglich, dieses Kapitel abzuschließen, ohne eine Ausnahmeerscheinung zu erwähnen, wie sie bei den Yurok anzutreffen ist. Von diesen nämlich berichtet Kroeber:

"The Yurok did not venture into the unknown and felt no desire to. Nor did they welcome strangers. If any came, it must be for a bad purpose; and they were put out of the way at the first opportunity. A man of substance, wealth, or character did not stray or nose about. He remained at home in dignity, or travelled where relatives of old or hereditary friends welcomed him . . . \*)"

Eine solche ängstliche Haltung gegenüber Fremden haben wir sonst in der Literatur nirgends gefunden. Sie ist darum ebenso auffällig wie selten. Allerdings ist es gar nicht einmal sicher, ob die Quelle unter "strangers" Europäer oder zu anderen Stämmen gehörige Indianer meint. Es wäre denkbar, daß die Bemerkung Kroebers nur die Erlebnisse eines Weißen unter europäischen Gesichtspunkten wiedergibt. Dies könnte die Sachlage unter Umständen wesentlich ändern und in anderem Lichte erscheinen

Es ist interessant, in diesem Zusammenhange eine ähnliche Erscheinung zu betrachten, der wir in der Literatur über Afrika begegnen. In dieser wird das Vorkommen der Gastfreundschaft auffallend selten erwähnt. Bei Ankermann nun findet sich eine zusammenfassende Bemerkung, die ähnlich merkwürdig ist wie die von den Yurok oben zitierte. Er schreibt:

"Der Fremde hatte ursprünglich wohl nirgend einen Anspruch auf Gastfreundschaft und gute Behandlung, vielmehr wurden Fremde noch in neuerer Zeit zuweilen einfach getötet oder als Sklaven weggefangen. Eine Änderung in diesem Zustande ist wohl ausschließlich der Zunahme des Handelsverkehrs zu danken, die es wünschenwert machte, Ausländern freundlicher entgegenzukommen, da man von ihnen Vorteile zu erwarten hatte. Es ist daher sehr charakteristisch, daß gerade in den der Küste

1) Cushman, 173. 2) Bancroft, 519. 3) Zit. bei Swanton, 3, 448.

4) Kroeber, 13.

unserer formell-nüchternen Art, Gegenstand gegen Gegenstand, sich vollzieht, sondern daß Geschenk gegen Geschenk unter Einhaltung mehr oder weniger umständlicher und eigentümlicher Gebräuche ausgefolgt wird."

1) Gushman 172

2) Benanoft 510

3) Zit kei Swanton 2 448

näher gelegenen und daher vom Handel früher und stärker berührten Landschaften den einzelnen Reisenden wie den Karawanen mehr Rechte zugebilligt werden als im Innern des Landes 1)." Wenn es sich auch nicht stringent beweisen läßt, so liegt doch die Vermutung nahe, daß hier ebenfalls von europäischen Reisenden die Rede ist. Denn einzelne Quellen zeigen, daß auch bei den Afrikanern die Gastfreundschaft sehr herzliche Formen annehmen kann. Wir verweisen hier nur auf Günter Teßmanns Bericht über die Pangwe 2) und auf die Beobachtungen von A. Kropf 3).

# VI. Erziehung.

Wie bei allen Primitiven, so fällt auch bei den Indianern die eigentliche Last der Erziehung auf die Mutter, eine Tatsache, die schon darin ihre Erklärung findet, daß der Vater infolge von Jagd- und Kriegszügen zu häufig fern von Hause weilt. So wird in dem Werke Swantons über die Creek eine Angabe von Swan wiedergegeben:

"The father has no care of his own child. The invariable custom is, for the women to keep and rear all the children having the entire control over them until they

are able to provide for themselves4)."

Freilich ist die Erziehung nicht ausschließlich in der Hand der Mutter; wir werden später Beispiele bringen, aus denen ersichtlich wird, daß der Vater oder nahestehende männliche Verwandte eingreifen. Doch immerhin kann man sagen, daß der Einfluß der Mutter der überwiegende ist. Der Geist, in dem die Erziehung gehandhabt wird, ist durchaus milde. Soweit es irgend angängig ist, wird den Kindern volle Freiheit und Selbständig-

keit gewährt.

Ein ganz besonders charakteristischer Zug in der Erziehung ist die Einstellung zur Strafe. Mit vielen anderen primitiven Stämmen haben die Indianer dies gemein, daß sie die Strafe nach Möglichkeit umgehen. Die Freiheit und Selbständigkeit wird auch hier bemerkbar. Man faßt kleine Verfehlungen und gelegentlichen Übermut nicht als Fehler auf, die man mit Gewalt austreiben muß, weil sie sich später schädlich auswirken könnten. Nur in ernsten Fällen greift man zum Mittel der Strafe, wenn Gefahr besteht, daß das Verhalten des Kindes eine Schädigung seiner selbst und seiner Zukunft und damit auch der Gemeinschaft bilden kann.

Zuweilen wird ein Grund zur Anwendung einer Strafe darin gesehen, daß ein Kind nicht lernen will, so berichtet Dorsey von den Omaha:

"A mother could punish a disobedient daughter when the latter was a child and refused to learn to work."

Es ist nun außerordentlich charakteristisch für die Indianer, in welchen Formen sie die Strafe am Kind vollziehen bzw. wie sie sich dem Kinde gegenüber einstellen. So herrscht bei den mutterrechtlich organisierten Chickasaw die bei solchen Stämmen häufig anzutreffende Sitte, daß nicht

Bernh. Ankermann, Ostafrika; das Eingeborenenrecht, Stuttgart 1929,

<sup>2)</sup> G. Tessmann, Die Pangwe, Berl. 1913, 2. Bd., S. 209, schreibt u. a.: "Der Verkehr zwischen Familien derselben Sippe sowohl wie zwischen den befreundeten verschiedener Sippen ist äußerst rege, er ist nur möglich bei gegenseitiger Gastfreundschaft, aber diese Gastfreundschaft ist bei den Pangwe besonders stark und besonders eigenartig entwickelt.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup>) Swanton, 3, 363. <sup>5</sup>) Dorsey, 268.

die Eltern das Kind strafen, sondern ein Onkel aus der mütterlichen Familie:

"Children were never whipped by the parents, but, if guilty of any misdemeanour, were sent to their uncle for punishment, who only inflicted a severe rebuke or imposed upon them some little penance, or, what was more frequent, made appeals to their feelings of honor or shame . . . ¹)."

Eine Art Feinheit der Gesinnung, die die Eltern den Kindern gegenüber an den Tag legen, findet immer wieder ihre Bestätigung in den Berichten der Forscher. So schreibt Densmore von den Chipewa (Canada):

"Throughout the information given by the older Chippewa we note the elements of gentleness and tact, combined with an emphasis on such things as were essential to the well being of the child. Fear was often used to induce obedience, but not to an extent which injured the child . . . 2)."

Eine ähnliche Einstellung und eine Scheu zu strafen stellt Swan bei den Indianern der Nordwestküste fest³) und in gleichem Sinne äußert sich Krause über das Verhalten der Tlingit4). Allerdings kann es zuweilen nicht ausbleiben, daß eine Strafe tatsächlich verhängt werden muß; aber auch in einem solche Fall wird die liebevolle und zärtliche Gesinnung gegenüber den Kindern nicht verleugnet, sondern die Strafe mit einer gewissen Schonung vollzogen. Wir geben hierzu eine Nachricht Swans wieder, die sich auf die Creek bezieht und bei Swanton zitiert wird:

"They never strike or whip a child for its faults. Their mode of correction is singular: if a child requires punishment, the mother scratches its leg and thigs with the point of a pin or needle, until it bleeds . . . They say, that this punishment had several good effects . . . \* )."

Allgemein scheint die Strafe ein ziemlich selten angewandtes Erziehungsmittel zu bilden; der eigentliche Zweck der Ausbildungsperiode wird vielmehr durchweg ohne Zwangsmaßnahmen, sondern nur durch Anschauung und Belehrung erreicht.

Heckewelder schildert den Unterricht so:

"Auf ... indirekte Weise wird den jungen Leuten über alle Gegenstände Unterricht erteilt. Sie müssen die Kunst des Jagens, Fallenstellens und Kriegführens dadurch erlernen, daß sie den Bejahrten zuhorchen, wenn diese über jene Gegenstände sich unterreden, indem ein jeder der Reihe nach erzählt, wie er zu Werke ging . . . Durch diese Art des Unterrichts wird ihre Ehrfurcht für das Alter lebendig erhalten . . .  $^{6}$ ). "

Radin teilt von den Winnebago eine Reihe von Erziehungsgrundsätzen mit, nach denen die Eltern ihre Kinder behandeln und die sie den Kindern einschärfen; wir geben aus diesen Grundsätzen einige wieder, da sie eine gute Illustration zum gemeinschaftlichen Geist, in dem die Erziehung gehandhabt wird, bilden:

(Der Vater zum Sohne):

"Never abuse your wife. The women are sacred . . . When you keep house, should anyone enter your house, no matter who it is, be sure to offer him whatever you have in the house ... If you see ... an old, helples person, help him with whatever you possess.

If you breathe upon sick people?), I mean if you are blessed with that kind of power, you will be able to restore people to health. You will be of help to your people ... They will respect you.

Let everyone think you are a desirable person to know. Associate with people .. Never do anything wrong to your children. Whatever your children ask you to do, do not hesitate to do it for them. If you ever lose a friend by death and if you have riches, cover the expenses of the funeral of the deseased.

(Der Vater zur Tochter):

1) Swanton, 4, 223. <sup>2</sup>) Densmore, 58. <sup>8</sup>) Swan, 167. 4) Krause, 160. <sup>5</sup>) Swanton, 3, 363. 6) Heckewelder, 151.

<sup>7)</sup> Es handelt sich hier um eine schamanistische Heilmethode; vgl. dazu bei Radin Anm. 17.

When in the spring of the year, you move back to your permanent settlements, plant your fields immediately. Never get lazy. Earthmaker created you for these tasks . . . If you ever have a child, do not strike it1)."

Es bleibt noch übrig, aus der Beschaffenheit der Institution Rückschlüsse auf den ihr innewohnenden Sozialgeist zu ziehen. Die Erziehung ist bei aller zeitweilig notwendigen Strenge ausgezeichnet durch Milde und durch Verständnis für die Bedürfnisse des Kindes. Als Folge dieser Erziehung findet sich bei den Kindern Folgsamkeit gegenüber den Älteren und Bereitwilligkeit, auf ihre Wünsche und Forderungen einzugehen. Die ganze Erziehungsarbeit bei den Indianern (und wohl bei den Naturvölkern überhaupt) ist außerordentlich konsequent und hat das Ziel, die junge Generation zu Trägern der Gemeinschaft heranzubilden und sie mit dem Geiste, und den Werten der Gruppe zu durchtränken. Die Erziehung selbst ist straff und zuweilen streng, ohne Nachgiebigkeit und Weichlichkeit, immer von dem Gedanken der Lebensertüchtigung und des Wertes des einzelnen für die Gruppe erfüllt - und dennoch voller Milde und Verständnis und voller Achtung vor dem Menschlichen. Diese Art der Erziehung entspricht dem zweiten der drei Steinmetzschen Erziehungstypen, dem Typ der Erziehung mit beginnender Züchtigung, ohne daß deshalb von Lieblosigkeit die Rede sein könnte<sup>2</sup>).

Es ist freilich nicht möglich, dieses Kapitel abzuschließen, ohne einen Blick auf die Reifefeiern zu werfen, die ja bei den Naturvölkern weit verbreitet sind. Diese Feiern sind ebenso als Erziehungsmittel zu werten wie die vorher geschilderten; Vierkandt spricht von ihnen als von einer "öffentlichen Erziehung")". Als Erklärung wird hier die besondere Ausprägung des Autoritätsgedankens angenommen: "Denn das ist die Wirkung und die Bedeutung dieser ganzen Erziehung, daß die Autorität der Männergruppe gegenüber jedem einzelnen recht nachdrücklich gesichert wird. Autorität, sagt die soziologische Theorie, beruht auf dem Eindruck der fördernden Überlegenheit. Die Überlegenheit der Männergruppe wird den Zöglingen hier gründlich zum Bewußtsein gebracht. Es geschieht das zugleich mit so anschaulichen Mitteln, daß ein lebenslanger starker Eindruck davon entsteht. Endlich erweist sich diese Macht als förderlich, indem sie zuletzt dem Zögling vollen Anteil an ihren Gütern gewährt. 4)"

Was zunächst die Verbreitung der Initiationsriten anbetrifft, ist zu sagen, daß sie keine allgemein übliche Erscheinung sind. U. a. findet sich die Institution ziemlich weit verbreitet unter den kalifornischen Stämmen; Kroeber gibt bei sieben Stämmen das Vorkommen der Initiation an 5). Bei den Schilderungen Kroebers von der Gestaltung dieser Pubertätsfeiern fällt sofort auf, daß es sich in allen Fällen um eine sehr harmlose Prozedur handelt, die zum mindesten keine körperlichen Leiden zu ertragen aufgibt. Im allgemeinen scheint mit Stimulantia bzw. narkotischen Mitteln gearbeitet zu werden, die bei den Prüflingen bestimmte Visionen hervorrufen sollen. Als charakteristisches Beispiel hierfür geben wir die Schilderung Kroebers von der Initiation bei den Juaneño wieder:

"Young children were given the drug. From the fact that this is described as pivat, which is the native name for tobacco, it seems possible that a mixture of narcotic or stimulating plants was employed. In the visions caused by the drug the children expected to see an animal. In this they were instructed to place entire confidence, and it would defend them from all future dangers in war or otherwise6).

<sup>1)</sup> Radin, 170.

<sup>2)</sup> Steinmetz, 3, 615ff.

<sup>3)</sup> Vierkandt, 2, 614.

<sup>4)</sup> Ibid. 615. <sup>5</sup>) Bei den Yuki (191ff.), Achomavi (314), Yokut (503), Salina (548), Kawaiisu (604), Juaneño (640) und Luiseño (668). 6) Kroeber, 640.

Allerdings gab es daneben noch eine etwas schärfere und härtere Zeremonie, die bei den Häuptlingenssöhnen und anderen Jünglingen aus vornehmen

Familien angewandt wurde:

"These were painted black and red... Before them, then, the older initiates made a sand painting — of an animal, it is said — by which the novices fasted and refrained from drink for a period of about three days... As among the Luiseño, trials of endurance followed the general drinking of the Jimson weed. The novices were blistered with fire, whipped with nettles, and laid on ant hills. These ordeals hardened them, and any who might fail to undergo them, were looked upon as unfortunate, feeble, and easily conquered in war¹)."

Aber wenn wir selbst den letztgenannten Fall als typisch für Nordamerika bzw. für Kalifornien annehmen, so bleiben doch die gestellten Anforderungen im Vergleich zu anderen Riten äußerst gering. Auch bei den Yuki werden keine allzu großen Antrengungen verlangt; die empfindlichste Zeremonie ist bei ihnen ein mehrtägiges Fasten, das den Prüflingen nicht leicht zu fallen scheint; Kroeber schreibt davon:

"It is said that even the manliest boys are likely to cry under the ordeal of constant sweating, particularly they have become thin and weakened from several days' fasting<sup>2</sup>)."

Wie bei allen initiierenden Völkerschaften ist auch in Nordamerika die Zeremonie mit Belehrungen verknüpft, die gewissermaßen den Abschluß der Erziehungszeit bilden. Von den Yokut berichtet Kroeber darüber:

"The duration of the fast seems to have varied; six days may have been a common period, six being the number most frequently employed by these people in ritual connection. During this time the old men in charge of the ceremony directed the boys' action, spoke to them of the origin of the world, and preached to them

regarding their own future3)."

Aus unseren Beispielen ergibt sich, daß den Initiationsriten<sup>4</sup>), die an und für sich in Nordamerika nicht häufig sind, keineswegs der Charakter der Grausamkeit und Quälerei anhaftet, wie er uns aus den Riten anderer Gegenden entgegentritt. Vielmehr finden wir auch in diesen Reifefeiern die Milde und Nachsicht, dieselbe genossenschaftliche Gesinnung und dieselbe Achtung vor dem Menschlichen wieder, die wir bei der häuslichen Erziehung feststellen konnten. Rein soziologisch betrachtet, liegt bei den Reifefeiern in Nordamerika ebenso wie bei allen derartigen Zeremonien in anderen Ländern ein Beginn des Klassenwesens vor, in dem die Autorität der Älteren den Jungen gegenüber angewandt und eingepflanzt wird. Aber die Form des Rituals, die auffällige Milde, die verhältnismäßig geringen Anforderungen, das Vermeiden von Blutvergießen u. a. m. beweist. daß es sich hier wirklich im eigentlichen Sinne des Wortes erst um einen Anfang im Klassenwesen handelt, mit anderen Worten: daß die Gesinnung, aus der heraus diese Dinge ihre Gestaltung erfahren, rein genossenschaftlich ist bzw. dieser Denkart noch sehr nahesteht.

So bietet uns auch die Erziehung, sowohl in der häuslichen wie in der öffentlichen Form, einen neuen Beweis für die genossenschaftliche Denkweise der nordamerikanischen Stämme.

# VII. Persönliche Beziehungen der Stammesmitglieder. 1. Hilfsbereitschaft und Selbstachtung.

Unsere bisherige Untersuchung der einzelnen Institutionen soll zum Schluß eine Ergänzung erfahren durch eine kurze Darstellung des gegen-

1) Kroeber, 640f.
2) Ibid. 193.
3) Ibid. 503.
4) Hierher gehören auch die individuellen Zeremonien zur Erlangung eines Totems, bei denen sich die Eingeborenen große Entbehrungen auferlegen. — Als Ausnahmeerscheinung findet sich der mit grausamen Prüfungen durchsetzte "Sonnentanz", der auf die Prärie beschränkt, aber auch dort nicht allgemein verbreitet ist; so ist er z. B. der Mehrzahl der Dhegiha- und Tschiwerestämme unbekannt (vgl. Hodge, Art. Sun-Dance).

seitigen persönlichen Verhaltens in der Genossenschaft und der seelischen Eigenschaften, aus denen dieses Verhalten vielleicht erklärt werden kann<sup>1</sup>).

Das Bild, das Le Jeune in den "Relations des Jésuites" vom Stammesleben der Indianer (in diesem Falle von den Irokesen) entwickelt, wird in ungefähr den gleichen Zügen von allen Forschern bis in die jüngste Zeit hinein stets von neuem wiedergegeben, so daß der charakteristische Sachverhalt in diesem Falle nicht schwer zu erfassen ist; Le Jeune schreibt:

"Ils s'entretiennent en paix et amitié les uns avec les autres ... Ils ne se piquent pas aisément, et encor s'ils croyent avoir receu quelque tort de quelqu'un, ils dissimulent souvent le ressentiment qu'ils en ont. Ils se maintiennent dans cette si parfaite intelligence par les fréquentes visites, les secours qu'ils se donnent mutuellement dans leurs maladies, par les festins et les alliances, si leurs champs, la pesche, la chasse ou la traitte ne les occupe ... S'ils ont un bon morceau ils en font festin à leurs amis, et ne le mangent quasi jamais en leur particulier²).'

Aus dieser Nachricht tritt uns besonders auffallend die starke Hilfsbereitschaft entgegen, wie es übrigens Le Jeune selbst nennt ("les secours qu'ils se donnent mutuellement"); sie gewähren sich gegenseitige Hilfe bei Krankheitsanlässen, infolge verwandtschaftlicher Beziehungen und - diese Wendung Le Jeunes ist sehr bemerkenswert — durch ihre Feste ("par les festins"); und schließlich äußert sich diese Hilfsbereitschaft im Abgeben seltener oder nicht allen zugänglicher Dinge<sup>3</sup>). Schließlich erfahren wir noch von ihrer Kunst der Selbstbeherrschung ("ils dissimulent . . . le ressentiment").

In ähnlicher Weise berichtet Heckewelder von den Indianern Pennsyl-

vaniens 4).

Auch die Bittarbeit gehört in diesen Zusammenhang. So berichtet z. B. Bartram:

"Every town or community assigns a piece of land as near as may be to the town for the sake of convenience. This is called the town plantation, where every family or citizen has his parcel or share, according to desire or convenience, or the largeness of his family. The shares are bounded by strip of grass ground . . . so that the whole plantation is a collection of lots joining each other . . .

These fields were planted and cultivated by the town working together. . . 5).

Bei den Wyandot ist nach Powell die Bodenbestellung "communal"6), die in Form der Bittarbeit geleistet wird, nach deren Vollendung ein Fest veranstaltet wird.

Eine andere Art der Hilfsbereitschaft stellt Dorsey bei den Omaha fest:

"When a man asked another to lend him anything, as a knife, kettle etc., the owner would not refuse. When the borrower had finished using it, he returned it to the lender, for he would be ashamed to keep it as his own. There was no pay or interest on the loan. Sometimes, when the borrower was a kinsman or friend of the lender, and he returned to the latter his property, the lender would say to him: 'keep it"?).

Gegenüber kranken Stammesgenossen besitzen die Indianer nach Heckewelder ein weiches Gemüt, indem sie nach besten Kräften sie unter-

stützen und versorgen:

Pelations, I, 118.
Über das Abgeben von Nahrungsmitteln vgl. S. 291.
Heckewelder, 229.

6) Powell, 65. <sup>2</sup>) Dorsey, 367. — Eine Abart stellen die Geschenkfeste der Nordwestindianer

dar, bei denen ein gewisses Moment des Vorteils nicht fehlt.

<sup>1)</sup> Wir stützen uns hierbei auf die Vierkandtschen allgemeinen Darlegungen über diesen Gegenstand in der Selerfestschrift (S. 602ff.) und im Handwörterbuch der Soziologie (Abschn. 6).

<sup>&</sup>lt;sup>5)</sup> Zit. bei Swanton, 3, 336. — Es ist unentschieden, ob diese ziemlich selten zu treffende Tatsache der Kooperation eines ganzen Stammes eine Ausnahme darstellt; in den Quellen ließ sich keine Parallele finden.

"Die Indianer sind nicht nur gerecht, sie sind auch in mancher Beziehung ein großmütiges Volk und können die Kranken und Bejahrten wegen Mangel an Kleidung nicht leiden sehen. Sie geben solchen wohl eine Bettdecke, ein Hemd, ein Paar Mocksens usw. Sonst schenken sie nicht als mit der Absicht, ebenso viel wiederzubekommen, und lassen es den Empfänger merken, was es sein müsse...¹)." Auch in den Berichten der Jesuiten wird diese Haltung der Indianer ver-

zeichnet, so schreibt der Pater Paul:
"Ils s'entr'aiment les uns les autres, ils s'accordent admirablement bien: vous

ne voyez point de dispustes, de querelles, d'inimitiez, de reproches parmy eux; les hommes laissent la disposition du ménage aux femmes sans les inquieter<sup>2</sup>)."

Aus unseren Beispielen geht bereits die Grundeinstellung im gemeinschaftlichen Leben hervor: es ist die Rücksicht auf den Nebenmenschen

und die Achtung vor den Stammesgenossen.

Wir haben in den obigen Beispielen die wesentlichen Formen des gegenseitigen persönlichen Verhaltens hervorgehoben, das als Grundlage die Hilfsbereitschaft hat. Zur Erklärung dieses Phänomens reicht nach Vierkandt die "Berufung auf die Sitte" nicht aus, vielmehr liegt die eigentliche Ursache im "Hilfstriebe und im Solidaritätsverhältnis. Der Trieb betätigt sich auf dieser Stufe so viel stärker dank dem Wegfall gewisser Hemmungen, die sich bei uns teils aus dem Herrschaftsverhältnis, teils aus den Wirtschaftsverhältnissen ergeben. Vor allem besteht noch ein durchgehendes Gemeinschaftsverhältnis, es fehlt die Kluft von Vornehm und Gering, der Gegensatz der Interessen, die Rechenhaftigkeit unserer Zeit, der wirtschaftliche Wettbewerb, der Kampf und Streit — alles Kräfte, die keine innere Verbundenheit aufkommen lassen³)." Im letzen Grunde bedeuten die angeführten Eigenschaften eine gegenseitige Förderung, die sich die Gruppenmitglieder angedeihen lassen, so daß wir hier eine ausgesprochen genossenschaftliche Haltung und Verhaltungsweise vor uns haben.

Die gegenseitige Förderung beschränkt sich, wie wir ja auch in früheren Kapiteln gesehen haben, nicht auf die persönlichen Beziehungen, sondern wirkt sich ebenso in den Beziehungen einer Gruppe zur anderen aus. Ein typisches Beispiel hierfür findet sich bei Powers, der von den Nishinam

erzählt:

"There is a social gathering which may be called the soup party... The inhabitants of two or more villages meet at a designated place in the open air, bringing acorn-flower... and a little salt, and baskets to cook and eat the soup in—nothing else. Nothing is 'en règle' except the soup, an article somewhat thicker than gruel, and thinner than mush. After they have eaten a great quantity of this, the young people amuse themselves in dancing, while their elders indulge in the gossip and scandal of which the Indians are inordinately fond4)."

Aber neben dieser mehr passiven Haltung finden wir auch das unbewußte Streben, die Gemeinschaft tatkräftig zu fördern und die Kräfte jedes einzelnen zur vollen Entfaltung zu bringen. Zu diesem Ziel führt vor allem die Bewertung des Individuums auf Grund seiner Verdienste um die Gemeinschaft. Instruktiv ist hierfür das Beispiel der Creek:

"Social advancement depended almost entirely upon success in war . . .

Swan says of the condition of those who had not yet performed an exploit in war: 'Young men remained in a kind of disgrace, and are obliged to light pipes bring wood, and help cook black-drink for the warriors, and perform all menial services of the public square, until they shall have performed some warlike exploit that may procure them a war-name . . . This stimulates to push abroad, and at all hazards obtain a scalp' . . . \*)."

Diejenigen also, die sich noch nicht um die Gruppe verdient gemacht haben, müssen niedrige und eines Mannes unwürdige Arbeiten verrichten und werden von diesen erst dann befreit, wenn sie sich als wertvolle Mitglieder der Gemeinschaft erwiesen haben.

<sup>1)</sup> Heckewelder, 114.

<sup>4)</sup> Powers, 326f.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Relations, I, 28. <sup>5</sup>) Swanton, 3, 366.

<sup>3)</sup> Vierkandt, 2, 603.

Die Selbstachtung, die der Einzelne in der genossenschaftlichen Organisation für sich hegt, hängt mit der gesellschaftlichen Struktur der Gruppe zusammen. Wir führen zunächst zwei Zitate an; von den Choctaw sagt Cushman:

'There were no degrees of society among them, no difference in social gatherings, all felt themselves equal, of the same standing and on the same terms of

social equality1)."

In gleichem Sinne berichtet er von den Chickasaw:

"They lived in peaceful contentement and died in blissful ignorance of the empty distinction of wealth or rank; thus all were upon a natural equality; all dressed alike, and all met as equals everywhere, at all times and upon all occasions<sup>2</sup>)." In der Tatsache, daß jeder sich als gleichberechtigt und gleichgestellt fühlt, ist die Selbstachtung enthalten. Das Bewußtsein, mit berufen zu sein an der Gestaltung der Schicksale des Ganzen und unter Umständen, vom Vertrauen der Gesamtheit getragen, an führender Stelle wirken zu können, weitet den seelischen Horizont und gibt dem Vertrauen zu sich selbst neuen Auftrieb. Die Selbstachtung aber, aus der jeder einzelne das Gefühl der Freiheit, das Bewußtsein der Selbständigkeit schöpft, gewinnt aus diesem individuellen Sinn heraus eine kollektive Bedeutung, indem sie zur Grundlage der Fremdachtung wird.

2. Fremdachtung.

"Ebenso wie man sich schätzt, schätzt man die Menschen seiner Umgebung. Es gehört zum Wesen der Gruppe, daß jeder dem anderen als Genossen die spezifische Gesinnung der Achtung entgegenträgt, indem er in jedem, wie schon bemerkt, die spezifischen Werte der Gruppe verkörpert findet<sup>3</sup>)." Insbesondere tritt uns die Fremdachtung in Form der Höflichkeit entgegen, und wir glauben, daß eine Bemerkung Cushmans über die Chocktaw durchaus verallgemeinert und für charakteristisch angesehen werden kann:

"The innate politeness of the Indians, when in their strength and independence east of the Mississippi river, was truly remarkable. The early explorers were sur-

prised at the perfection of this characteristic in the Choctaw Indians . . . 4)"

Über die Höflichkeit gegenüber den Stammesgenossen berichtet Heckewelder:

"Sie sind nicht zänkisch und nehmen sich beständig in acht, einander nicht zu beleidigen. Wenn einer sich durch ein Wort, welches einem anderen unversehens entfallen ist, beleidigt oder beschwert findet, so pflegt er zu sagen: Freund, du hast gemacht, daß ich argwöhnisch auf dich geworden bin (was soviel anzeigt, als daß er anfängt, an der Aufrichtigkeit seiner Freundschaft zu zweifeln), wenn dann der andere sich erklärt und versichert, keine böse Absicht gehabt zu haben, so ist alles wieder gut. Schlägereien finden unter ihnen nicht statt; so etwas, sagen sie, schickt sich nur für Hunde und für Tiere<sup>5</sup>)."

Die Rücksicht gegenüber dem Nebenmenschen wird zwar allen Gruppenmitgliedern zugewandt, aber sie erfährt noch eine besondere Vertiefung im Verhältnis zu den alten Leuten. Wir begnügen uns, eine kurze Äußerung Heckewelders hierüber wiederzugeben, von der anzunehmen ist, daß sie eine allgemeine Richtigkeit besitzt:

"Sie zeichnen sich aus durch ihre Achtung gegen das Alter. Bei allen ihren Zusammenkünften beweisen sie die größte Aufmerksamkeit auf die Bemerkungen und den Rat der Alten; keiner wird es unternehmen, ihnen zu widersprechen oder sieh auf irgendeine Weise zu widersetzen oder nur zu reden, wenn er nicht besonders dazu aufgerufen wird<sup>6</sup>)."

b) Heckewelder, 116.

<sup>1)</sup> Cushman, 250.

<sup>2)</sup> Ibid. 488. 3) Vierkandt 3, Abschn. 6b.

<sup>4)</sup> Cushman, 173.

<sup>6)</sup> Ibid. 117.

Diese Ehrfurcht vor dem Alter ist nicht auf die Jugendlichen begrenzt, sondern findet sich dem genossenschaftlichen Lebensstil entsprechend auch bei den älteren und erwachsenen Personen. Es entsteht auf diese Weise ein eigentümliches Ineinander der Rechte und der Empfindungen des einzelnen Menschen. Denn einerseits gehört es zu den vornehmsten Befugnissen des erwachsenen männlichen Gruppengenossen, Sitz und Stimme im Rat des Stammes zu haben und seiner Meinung zumindest bei der Wahl Ausdruck geben zu dürfen; andererseits ist in jedem einzelnen auf Grund der Tradition, in die er hineingeboren, und auf Grund seiner Erziehung das Gefühl des Respektes vor dem Alter lebendig. In der Praxis weiß man jedoch den Konflikt zu lösen, indem man die Meinung der Alten mit der gebührenden Achtung anhört und bewertet, prinzipiell aber keinem Stammesmitgliede das Recht der selbständigen Meinungsbildung und Entscheidung abschneidet1).

Die Gesinnung der Achtung wird in einer Versammlung des Stammes besonders deutlich offenbar; in der Diskussion sammelt sich Zündstoff an, der zu einer Explosion der Ansichten führen könnte. Allein das Gegenteil tritt ein, wie sich aus zahlreichen Berichten ergibt, von denen wir eine

kurze Mitteilung Cushmans über die Choctaw herausgreifen:

"Whether the Choctaws assembled for social conversation or debate in council, there never was but one who spoke at a time and under no circumstances was he nterrupted2)."

Aber auch außerhalb des Stammes findet diese Gesinnung der Achtung ihre Anwendung, insbesondere bei solchen Stämmen, zwischen denen Handelsbeziehungen oder sonstige freundschaftlichen Verbindungen vorhanden sind. Über die Gesinnung, mit der oder auf Grund welcher ein Handel abgeschlossen wird, gibt eine Mitteilung von Lafitau über die Irokesen und Huronen Aufschluß:

"Leur manière de commercer se fait par voye de présent. Il y en a qui se font au Chef, et en gros au Corps de la Nation avec qui on commerce, et qui répond par un équivalent, lequel s'accepte toûjours sans y regarder de trop près, parce que cette espèce de présent peut être regardé comme une sorte de Droit levé sur les marchandises. Ils trafiquent ensuite de particulier et d'une cabane à l'autre. On envoye à l'une de ces cabanes la chose qui est en vente, de-là on renvoye quelque autre chose qui en est le prix; mais si l'on n'est pas content, on la fait rapporter d'ou elle est venue, et on retire sa marchandise à moins qu'on offre quelque chose de mieux, ou qui agrée davantage . . . Enfin quand le marchand veut se retirer, le chef par un autre son de trompe donne ordre de payer, et chacun revient apporter fidellement ce dont il est convenu3)."

F. Somlo bemerkt über diese Art des Tausches: "Daß es nicht richtig ist, sich bei der Geschenkform länger aufzuhalten, ist auch daraus ersichtlich, daß der Schenker das Gastgeschenk, das er nicht für ein entsprechendes Äquivalent betrachtet, ruhig zurückschickt und seine Ware zurückverlangt. Es ist ein regelrechtes Feilschen und Handeln4)." Aber wie auch von nationalökonomischem Standpunkte aus diese Tauschform zu bewerten sei, es läßt sich doch nicht übersehen, daß sie in ihrer Ausgestaltung sich durchaus in den genossenschaftlichen Lebensstil einfügt, indem auch hier das persönliche Moment eine wichtige Rolle spielt und der ganze Handel in festen, traditionellen und zuweilen sogar feierlichen Formen sich vollzieht. In der Übersendung eines Geschenkes kommt die Fremdachtung zum Ausdruck, in der eine gewisse Zurückhaltung liegt, eine Scheu, per-

 Vgl. ferner Vierkandt, 2, 604.
 Cushman, 174. — Vgl. Vierkandt 3. Absehn. 6b, wo es heißt: "In Volksversammlungen gilt es nach einer Quelle als unhöflich, den Redner zu unterbrechen. Jemandem direkt und plump ins Gesicht zu widersprechen, gilt nach vielfacher Angabe ebenso als Verletzung der Etikette."

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>) Lafitau, II, 333f. 4) Somlo, 567.

sönlich die Waren anzubieten; so dient als Ausweg die Übersendung des Tauschgutes, das der Käufer jedoch zurückschicken kann, wenn er keine Verwendung dafür hat.

Außerhalb des Stammes findet die Fremdachtung ferner ihre Bedeutung im Verhalten gegenüber Fremden und Gästen. Als Ergänzung zu unseren Darlegungen über die Gastfreundschaft¹) geben wir hier noch eine kurze Bemerkung von Fletcher und La Flesche über die Omaha wieder:

"Under no circumstances would politeness permit a person, to ask a stranger

his name or what business brought him to the tribe2).

Die Fremdachtung äußert sich hier in der besonderen Höflichkeit, mit der die Fremden aufgenommen werden, ohne daß der Zweck ihres Kommens dem Wirt bekannt zu sein braucht. Dann aber taucht auch hier wieder die typisch genossenschaftliche Scheu auf, indem es als unfein und aufdringlich betrachtet wird, Fragen zu stellen, die als Neugierde ausgelegt werden könnten. Die gleiche Zurückhaltung, die beim Handel den Indianer nicht als Händler auftreten läßt, spricht auch aus seinem Verhalten dem

Gaste gegenüber.

Aus den Beispielen, die wir in diesem Kapitel beigebracht haben, werden die besonderen Eigenschaften deutlich, die den persönlichen Beziehungen in der genossenschaftlichen Organisation, wie wir sie bei den nordamerikanischen Indianern finden, ihr Gepräge verleihen. In allen diesen Eigenschaften, in der Hilfsbereitschaft, in der Selbstachtung und in der Fremdachtung, ist dieselbe Tendenz lebendig, die wir auch bei dem den Institutionen zugrunde liegenden Geist festgestellt haben: der Wille zur freiwilligen Unterordnung unter die Notwendigkeiten der Gesamtheit. Diese Tendenz zur Unterordnung schließt in sich die Möglichkeit und Bereitschaft, Achtung vor dem Gruppengenossen, vor Fernstehenden und sogar vor Fremden zu hegen, und sie schließt nicht aus, daß dem Individuum die Unabhängigkeit seiner Gesinnungen und Anschauungen bewahrt bleibt. Wir können somit konstatieren, daß der Sozialgeist, auf dem sich die Institutionen aufbauen, völlig übereinstimmt mit der Haltung, die sich in dem Verhältnis der Menschen untereinander und auch der Gruppen kund-Es ist also eine weitgehende Stileinheit in sozialer Beziehung vorhanden.

Die Fremdachtung erklärt sich nach Vierkandt aus dem "Fehlen des Herrschaftsverhältnisses³)", bei welchem durch die Ausbildung des Klassenwesens die Geringschätzung eines Gruppengenossen aufkommt, womit sich zugleich die "Haltung des Herabblickens")" verbindet. Mit der Abwesenheit eines Herrschaftsverhältnisses geht, wie wir auch in früheren Kapiteln gesehen haben, der genossenschaftliche Sozialgeist parallel, der sich eben in der unabhängigen Gesinnung und in der Achtung vor den Mit-

menschen kundgibt.

### Literatur.

### A. Theoretisches.

Breysig, Kurt, Die Völker ewiger Urzeit. Berl. 1907. Buschan, G., Illustrierte Völkerkunde, Band 1. Stuttg. 1922. Cunow, Heinrich, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte, I. Band. Berl. 1926. Grosse, Ernst, Die Formen der Familie. Freiburg 1896.
Lowie, H., Primitive Society, 1925.
MacLeod, William Christie, Debtor and Chattel Slavery in Aboriginal North
Amerika (in: Americ. Anthrop., 27, 1925).
Nieboer, H. J., Slavery as an industrial system, Haag 1910.

4) Ebenda.

<sup>3)</sup> Vierkandt, 2, 605. 2) Fletcher, 334. 1) S. Kap. V, S. 305.

Oppenheimer, Heinrich, The Rationale of Punishment, Lond. 1913. Schmidt-Koppers, Völker und Kulturen 1. Teil: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker (in: Der Mensch aller Zeiten, Bd. III, Regensburg 1925).

Schurtz, Heinrich, Altersklassen und Männerbünde. Berl. 1902.

Steinmetz, S. R., (1), Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe, 1. Band. Leiden 1894.

— (2), dasselbe. 2. Band.

- (3), Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bei den Naturvölkern (in: Ztsch. f. Sozialwiss. Bd. 1, 1898).

Vierkandt, Alfred, (1), Gesellschaftslehre, 2. Aufl. Stuttg. 1927.

- (2), Das genossenschaftliche Gemeinwesen der Naturvölker (in: Selerfestschrift 1922).

- (3), Die genossenschaftliche Gesellschaftsform der Naturvölker (in: Hand-

wörterbuch d. Soziologie, Stuttg. 1931).

Webster, Hutton, Primitive Secret Societies. New York 1908. Wundt, Wilhelm, (1), Völkerpsychologie, 7. Band. Leipzig 1917.

- (2), dasselbe, 8. Band. Leipzig 1917.

### B. Quellennachweise.

Bancroft, Hubert Howe, The native races of the Pacific States, Band I, Leipzig 1875.

Bartram, William, Reisen durch Nord- u. Südkarolina, Georgien, Ost- u. Westflorida, das Gebiet der Tscherokesen, Krihks u. Tschaktahs. Deutsch von E. W. A. Zimmermann. Berlin 1793.

Boas, Franz, The Social Organisation and the Secret Societies of the Kwakiutl

Indians (in: Rep. of USA. Nat. Mus. 1897).

Catlin, George, Die Indianer und die während eines achtjährigen Aufenthalts unter den wildesten ihrer Stämme erlebten Abenteuer und Schicksale. Deutsch von Berghaus. Berlin 1925. Cushman, H. B., History of the Choctaw, Chickasaw and Natchez Indians.

Greenville 1899.

Densmore, Frances, Chippewa Customs (in: Bull. Am. Ethn., 86, 1929). Dorsey, J. Owen, Omaha Sociology (in: Rep. Bur. Am. Ethn., 3, 1881/2). Fletcher, Alice, u. La Flesche, Francis, The Omaha Tribe (in: Rep. Am. Ethn., 27, 1905).

Goddard, Pliny Earle, (1), Indians of the Southwest, N. York 1913.

- (2), Indians of the Northwest Coast, N. York 1924.

- (3), Life & Culture of the Hupa (Un. Cal. Publ., I, 1903/4).

Heckewelder, Johann, Nachricht von der Geschichte, den Sitten u. Gebräuchen der indianischen Völkerschaften, welche ehemals Pennsylvanien u. die benachbarten Staaten bewohnten. Deutsch v. Fr. Hesse. Göttingen 1821.

Hodge, F. W., Handbook of the North American Indians (in: Smiths. Inst. Bur. Am. Ethn. 1907).

Krause, Aurel, Die Tlinkit Indianer. Jena 1885.

Kroeber, A. L., Handbook of the Indians of California (in: Bull. of Bur. Am. Ethn., 78, 1925).

Lafitau, P., Moeurs des Sauvages Amériquains, comparées aux moeurs des pre-

miers temps. 2 Bände. Paris 1724.

Loeb, Edwin, Pomo Folkways (in: Un. Cal. Publ., 19, 1926).

Mac Gee, The Seri Indians (in: Rep. Am. Ethn., 17, 1895/6). MacKern, W. C., Functional Families of the Patwin (in: Univ. Cal. Publ., 13, 1917-23).

Malone, James H., The Chickasaw Nation, Louisville 1922.

Mason, J. Alden, The Ethnology of the Salinan Indians (in: Univ. Cal. Publ., 10, 1911).

Mooney, James, Calendar History of the Kiowa Indians (in: Rep. Am. Ethn., 17, 1895).

Powell, J. W., Wyandot Government (in: Rep. Bur. Ethn., 1, 1879/80). Powers, Stephan, Tribes of California (in: Contrib. N. A. Ethn. III, 1877). Radin, Paul, The Winnebago Tribe (in: Rep. Am. Ethn., 37, 1915/6). Reichard, G. A., Social Life of the Navajo Indians (in: Columbia Univ. Contrib.

to Anthrop., VII, 1928).

Relations des Jesuites (Ausgabe Quebec 1858), 3 Bände. Riggs, St. R., Dakota Grammar, Texts and Ethnography, 1893. Russel, Frank, The Pima Indians (in: Rep. Am. Ethn., 26, 1904/5).

Schoolcraft, Henry R., Travels in the Central Portions of the Mississippi Valley. New York 1825.

Skinner, A., Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians (in:

Anthr. Papers of. Am. Mus. of Natur. History, VIII, 1, 1913).

Swan James G., The Northwest Coast, New York 1857.

Swanton, John, (1), Social Condition, Beliefs & Linguistic Relationship of the Tlingit Indians (Rep. Am. Ethn., 26).

— (2), Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley (in: Bur. Am. Ethn., 43, 1911).

- (3), Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy (Rep. Am. Ethn., 42, 1924/5).

(4), Social and Religious Beliefs and Usages of the Chickasaw Indians (in:

Rep. Am. Ethn., 44, 1926/7).

Wissler, Clark, The Social Life of the Blackfoot Indians (in: Anthrop. Pap. Am. Mus. of Natur. Hist., VII, 1911).

# Das Geheimnis des mweko<sup>1</sup>).

## P. P. Schumacher M. A., Kabgayi, Ruanda.

In meiner ersten Fortsetzung der "Ehe in Ruanda" zeigte ich eine Abhandlung über das mweko an. Das Material über dieses hervorragend interessante ethnographische Objekt hat sich über Erwarten angehäuft: Nie hätte ich auch nur geahnt, daß es mir vergönnt sein würde, einen derartigen Blick in die Psyche unserer schwarzen Weiblichkeit zu tun. Zwar war ich mir der Vorteile meiner "neutralen Stellung" auch vorher einigermaßen bewußt, wie denn überhaupt der Missionar das ungemessene Vertrauen der Eingeborenen genießt; doch hätte ich nicht zu hoffen gewagt, daß mir offenbart würde, was die hiesige Frau wohlweislich ihrem eigenen Manne unbedingt verschweigt und nur im allerengsten Kreise ihrer Freundinnen bespricht! Das mweko ist der Mikrokosmos der gesamten affektiven Tätigkeit des Weibes, so wie sie in der Anwendung von abergläubischen Geheimmitteln ihren Ausdruck findet. Obschon das ominöse Fläschchen ziemlich ostentativ getragen wird, geht die Tagesunterhaltung doch so wenig dahin, daß selbst junge Eingeborene die Bedeutung dieses Amulettes nicht kennen und meinen es diene dazu, den Gurt fester zu halten: Derart ist das Geheimnis gesichert; kein Mann wird sich je erlauben hineinzuschauen<sup>2</sup>).

Meine "Gewährsmänner" sind drei Christinnen, von Geburt aus etwas ältern Datums, die sich in früheren Zeiten alle drei der geheimen Mächte des mweko bedienten. Sie haben mir mit vereinten Kräften ein mweko zusammengesetzt, das an Wunderkraft seinesgleichen hierzulande suchen dürfte. Tagelang haben sie das Gelände durchstrichen um die entsprechenden Zauberkräuter zusammenzulesen; was sie nicht selbst finden konnten, haben sie mit echt weiblicher Schlauheit erlistet, indem sie bei ihren Verwandten und Freundinnen umhergingen. Die Sache ist nun doch ruchbar geworden, und eine hat sich als Märtyrin der Wissenschaft eine gehörige Tracht Prügel geholt; nachträglich wurden auch meine beiden anderen Verbündeten entdeckt, nicht als Verräterinnen am heiligen mweko - derart glaubt man das Geheimnis dieses Heiligtums gesichert, daß die Eingeborenen nicht einmal auf den Gedanken einer Möglichkeit dieses Verrats kommen — sondern indirekt als "Zauberinnen, Giftmischerinnen".

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>) Diese Abhandlung konnte widriger Umstände halber, obgleich sie vom Verfasser schon vor dem Weltkrieg fertiggestellt war, erst jetzt publiziert werden. <sup>2</sup>) Viele der hier vorkommenden Wörter, selbst im laufenden Text, werden nicht einmal von den sonstigen Eingeborenen verstanden.

Allein ich halte ihren Mut nach Kräften aufrecht, trage kompassionell meinen Anteil an den Hieben, heitere sie — die Märtyrinnen — durch lustige Scherze wieder auf — denn keine Anklage kann hier in Ruanda schwerer sein als die des burozi — und wir machen halt weiter. Sollte die botanische bzw. zoologische Sammeltätigkeit meiner Getreuen auch eingestellt werden müssen, so bin ich doch mit meinen über 150 Nummern so weit, daß ich einer Fortsetzung entbehren könnte: "Du hast jetzt schon ein außergewöhnlich mächtiges umweko", versichern sie mir 1).

Nach der analytischen Methode vorgehend, behandle ich zunächst die Bestandteile des mweko, um in einem zweiten Teile die allgemeine Bedeutung

dieses Philtron ins Auge zu fassen.

### I

### Die Zauberkräfte des mweko<sup>2</sup>).

Die in das *mweko* gehörenden "inzaratsi", zum größten Teil dem Pflanzenreiche entstammend, können natürlich nicht in unversehrter



Abb. 1. mweko  $^{1}/_{2}$  Gr. Gurtlänge 1,50 m Quastlänge 0,40 m.

Gestalt in dem winzigen Fläschchen Unterkunft finden: Die Frauen zwicken eben nur ein minimales Spänchen ab und verleiben es dem Bestande ein. So bewandert sie nun auch auf botanischem Gebiete sind. es ist erstaunlich! - so könnten sie doch bei evtl. Verwendung diese kleinen, ausgetrockneten und verunstalteten Bruchteilchen nicht der richtigen Pflanze zuschreiben und es werden bei solchen Anlässen frische Pflanzen u. a. eingesammelt. Für das mweko ist eben wesentlich, daß sich ein Schnippchen des betreffenden Krautes darin vorfindet. Die inzaratsi werden nicht mehr daraus entfernt.

Aus dieser Bemerkung geht hervor, daß die inzaratsi auch außerhalb des mweko Verwendung finden. Um mich der unnützen Arbeit zu entheben, bei jedem Objekt dieselbe Formel zu wiederholen — etwaige Ausnahmen werde ich als solche vermerken — so schicke ich allgemein voraus, daß alle inza-

<sup>1</sup>) Meine Ausführungen werden, wenigstens was Ruanda betrifft, die ziemlich allgemein unter den Ethnologen herrschende Meinung zerstreuen, daß die Negerin gern eine Nebenbuhlerin dulde, die ihr bei der Feldarbeit hilft. In Ruanda ackert allerdings auch der Mann.

<sup>2)</sup> Gurt und Fläschchen zusammen heißen wohl umweko,,", doch hat der Gurt den speziellen Namen "umurunga", während "umweko" das eigentliche Philtronfläschchen bezeichnet. Der Gurt, meistens aus Ficusbast, hält die inkanda Kuhfellschurz) um die Lenden zusammen; besondere Kürbis- oder auch Tonfläschchen werden dann durch den darüberfallenden Oberschurz bedeckt.

ratsi entweder getrocknet und dann gemahlen, oder einfach verbrannt werden, um als Asche oder Pflanzenpulver über Gesicht, Arme und Brust gestrichen zu werden. Je nach Bedürfnis versteckt man sie auch an einer dem zu erreichenden Zweck entsprechenden Stelle inder Hütte des Mannes, d. h. der eigenen, oder der Nebenbuhlerin; ferner kommen sie als Pulver in die Speisen — nicht Giftmischerei: inzaratsi ist nicht gleichbedeutend mit burozi — oder werden dem Brennmaterial beigelegt, so daß der Mann, wenn ihm die Frau einheizt, diesen wohltuenden Liebesdüften ausgesetzt ist. Bestehen die inzaratsi nicht aus Pflanzen, sondern z. B. aus Knöchlein u. dgl., so trägt die Frau diese vielfach auf dem Leibe, doch immer versteckt. Auch ist zu bemerken, daß bei solchen Applikationen nie eine Art inzaratsi allein angewandt wird, sondern nach löblicher Pharmazeutenart immer ein Gemisch entsprechender Arten hergestellt wird. Im Nu können die Frauen für ein beliebiges Gemisch aus der Unmenge von inzaratsi das betreffende Rezept aufstellen. Wo die Manipulation mit besonderem Hokuspokus betrieben wird, zeige ich es an a. a. O. an.

Gehen wir nun zu den einzelnen *inzaratsi* über. De die Frauen ihre eigenen Geheimnamen haben, stelle ich die gebräuchliche Benennung an die Spitze und lasse den Frauennamen mit entsprechenden etymologischen

Glossen folgen.

Da der Name "inzaratsi" eine etwas allgemeinere Bedeutung hat als mweko-Philtren, so werden einige zur Sprache kommen, welche keine Anwendung im mweko selbst finden, aber doch ähnlichen Zwecken dienen.

Um genauer die Interessen derjenigen Leser wahrzunehmen, welche sich spezieller mit Bantuistik befassen, nehme ich die Übersetzung nicht etwa bloß Wort für Wort, sondern Silbe für Silbe vor. Das hat nun allerdings den Nachteil, eine für Laien ganz unverständliche Sprache zu geben, ist aber für die Linguisten um so wertvoller, da sie ihm alle Zweifel über die Wurzel des Wortes behebt. Wenn ich z. B. akichara: "er und sitzt" übersetze statt im laufenden Text frei "und er sitzt" zu sagen, so ersieht man allsogleich, daß akichara eine Kontraktion resp. eine Elision (für aka-ichara) darstellt, das ka also narrativum ist und die Wurzel des Wortes kw-ichara, nicht gu-kichara ist.

Um nun aber auch dem ethnographischen Standpunkt gerecht zu

werden, lasse ich eine sinngemäße Übersetzung folgen.

Ich erachte meine botanischen Kenntnisse nicht für hinreichend, alle diese Pflanzen selbst wissenschaftlich genau zu bestimmen. Der Einfachheit halber bezeichne ich in folgendem mit "Gram." alle nicht holzigen Pflanzen, der Negerbezeichnung entsprechend; mit "Strauch" alle holzigen bis ausschließlich Baum.

Hie und da lauten einige Bezeichnungen ähnlich mit vorhergehenden,

müssen dann aber als Gattungsnamen aufgefaßt werden.

# A. Die Formeln und deren wörtliche Übersetzung.

1. ikyoganyanja=umuzigangore (Graminee). kuziga: sich geneigt machen. ingore: "Weibchen, bei Tieren¹). Sinn: Den Besuch bei der Nebenbuhlerin aufschieben. Bewahrt die Frau vor mahali (Nebenfrauen) oder ist eine solche vorhanden, so bewirkt das Mittel, daß der Mann seine Besuche bei ihr so lange als nur möglich aufschiebt; die Pflanze macht die Trägerin des weiteren bei aller Welt beliebt.

 $<sup>^{1}</sup>$ ) Man wird bemerken, daß in allen folgenden Namen Mann und Weib stets in der Tierform auftreten, ein gewisses Hilfsmittel die allzu krasse direkte Bezeichnung zu vermeiden. Vgl.  $inka=\mathrm{Kuh}=\mathrm{Braut}$  (s. P. Schumacher: Ehe in Ruanda. Anthropos V. 1910).

Diese Pflanze gehört auch zu den *impumbya*, d. h. jenen Kräutern, welche die Frauen bei Kriegszeiten truppweise einsammeln, um sie an sich zu tragen, zu verbrennen, oder in der Hütte aufzuhängen. Der technische Ausdruck ist *guhumbiriza umugabo*. (Man merke die Wurzelverwandtschaft des Verbums mit dem Sammelnamen der Kräuter: *impumbya*.) So peinlich die *inzaratsi* als solche geheim gehalten werden, so kommen sie doch als *impumbya* öffentlich zum Vorschein. Man weiß in der Öffentlichkeit eben nicht, daß sie gleichzeitig *inzaratsi* sind.

Obige Pflanze wird als *impumbya* auf dem Rücken oder auf der Brust getragen: auf dem Rücken, wenn der Sohn der betreffenden Frau im Kriege ist, die Kinder werden ja auf dem Rücken getragen — auf der Brust, wenn es der Mann ist, doch immer nur kleine Teilchen dieses Grases.

Schwangere Frauen trinken einen Absud der Pflanze gegen die

Frambösie (vgl. Teil II der "Ehe").

2. rgweru (Graminee)=umushigura. gushigura=verjagen cum strepitu. Im mweko bewirkt es, daß der Mann die mahali (Eifersucht-Buhle) verjagt.

Beim Einlegen spricht sie:

"Umushigura bamushigure agende abveho yoye kubaho umugabo

 $Umushigura^1$ ) — sie sie mögen verjagen — daß sie gehe — daß sie scheide von dort — daß sie lasse — zu sein dort $^2$ ) — Mann

yoye kumukunda ngo 3) babane.

daß er lasse – zu sie lieben – damit – sie zusammen seien.

Kinder tragen es unter der Achsel, mittels Schnüren festgebunden;

soll Gliederschmerz überhaupt heilen, verscheuchen.

Mädchen dient der Saft der Pflanze beim gukuna, Herstellung des Hottentottenschurzes.

3. mukenke, Halmgras (Art) = urutumbge (Gattung).  $kuba\ intumbge$ : sein ein leichenstiller =  $kugira\ ikizizi\ ky\ umujinya$  d. h. haben das Still-

schweigen der Rachsucht (vgl. intumbi = Leiche = schmollen).

Die mukeba Nebenbuhlerin erhält die Samen dieser Pflanze oder Asche derselben in ihre Speisen. Sie bewirkt, daß sie es an der gebührenden Liebenswürdigkeit ihrem Manne gegenüber fehlen läßt, der sie darauf verjagt.

**4.** ikigembegembe, Strauch = rurira. kurira = kulira, weinen.

Im mweke einer geschiedenen Frau bewirkt es, daß der Mann Heimweh nach ihr bekommt, ihr nachweint und folglich auf den menschenfreundlichen Gedanken verfällt, sie wieder heimzuholen.

Beim Einlegen in das mweko sagt die Frau:

"Rurira: umugabo akichara amulirira ati: "umugore wanjye

Rurira — der Mann — er und sitzt — er sie beweinet so: "Weib — mein yarahukanye akamukunda amukumbura akajya kumwenda."

sie ist geschieden — er und sie liebt — er (nach) ihr Heimweh hat — er und geht — zu sie holen.

Das Sträuchlein hat überhaupt die Kraft, Herzen aneinanderzuschmieden. Eine Frau wird nie unterwegs verfehlen, wenn sie den Strauch antrifft, sich gehörig damit einzureiben; auch die Mädchen machen sich solche Applikationen, damit die jungen Leute möglichst bald die Sehnsucht nach dem Weibe empfinden.

2) D. i. glücklich zu sein.
 3) D. h. "Er möge sie nicht lieben, damit sie nicht zusammen bleiben".

<sup>1)</sup> Der Name der Pflanze wird anrufend vorangestellt, oder besser hinweisend (weil nicht im Vokativ).

5. ingarikabiganza, Graminee = kirangamirgwa. kurangamirgwa: jem. liebevoll gedenken.

Im mweko hält es das Andenken des Mannes an die Frau wach. Die

Formel ist folgende:

"umugabo wanjye akazangana ikyo afite kyose akakinzanira

Mann - mein - er und wird mich besuchen - was - er hat - alles - er und es mir bringt

ariwe ataye umutima."

(da) er es ist — er hat hingeworfen — das Herz.

Das Pflänzchen ist auch impumbya (s.o.) und wird sehr viel zu Frottierzwecken verwandt, auch im ruhamo rgw umuryango (s. Plan Teil I) aufgehängt und im Herd verbrannt. Die Mädchen, verlobt oder nicht verlobt, reiben sich damit ein, um die Herzen der jungen Leute auf sich zu lenken.

6. inyana=inchabugufi, Graminee. (gucha vorbeikommen; bugufi, nahe). Im mweko lockt es den Mann an, daß er sich gern in der Nähe seiner Frau aufhält, mit ihr plaudert und keine Gedanken an eine andere Frau mit sich trägt. Die entsprechenden Worte sind:

"Inchabugufi umugabo wanjye ache bugufi giti unyumvire

Inchabuguti: — Mann — mein — er komme heran — nahe — Kraut — du mir gehorche — nkuko igiti kyumvira umupfumu."

sowie – das Kraut – gehorchet – dem Muptumu. (Wahrsager). –

Ist auch impumbya.

Außer den übrigen Anwendungen zerreibt die Frau manchmal diese Pflanze, mit anderen gemischt, in den Händen, bläst darauf, daß die Teilchen davonstieben und spricht: "So mögen alle Nebenbuhlerinnen verscheucht werden."

Die Mädchen reiben sich damit ein, um sich die Besuche ihrer jungen Freunde zu sichern. Mit einem Mädchen allein zu plaudern ist verpönt; aber wenn sie in Gemeinschaft "an den Brunnen vor dem Tore" sich befinden, oder Streugras ausraufen gehen, so dürfen sie von den Jünglingen aufgesucht werden, und diese erweisen ihnen dann ihre Ritterdienste. Sie tragen ihnen den Wasserkrug oder den Grasbund u. dgl. Die Grazien ihrerseits haben sich vorsorglich mit Tabakblättern versehen und verschenken sie. Von Brautwerbung darf nicht gesprochen werden, aber eine solche Tabaksprämie wiegt tausend Versicherungen auf. Über die Heiratsverfügung haben die Eltern das ausschließliche Recht; sie halten es vielfach, vielleicht meistens, nicht einmal für nötig, ihre Tochter über das Faktum ihrer Zustimmung, über die Person des Bräutigams usw. aufzuklären. Sie erfährt das alles auf Umwegen - hat aber, wie erwähnt, damals als der Knabe an der Quelle saß, auch ihre Vorkehrungen getroffen.

7. imbatama, Graminee = intangaruhira. gutanga: zuvorkommen; ruhira: Junggras, das nach dem Abschwenden der Halden wächst; also bildlich: Es dem allerersten d. h. der allerersten zuvortun, der mukeba nämlich. Beim Einlegen in das mweko gebraucht sie denn auch die Worte:

"Nta ntangaruhira ntambaye¹) namutanze imyaka, mutanga gukira, mutanga Keine — ntangaruhira — ich nicht anhabe — ich kam ihr zuvor — mit der Ernte — ich komme ihr zuvor — glücklich zu sein — it.

"kubyara, n'uguhinga usw."

zu gebären - und - zu ackern usw.

Die Asche dieser wie anderer verbrannter Kräuter wird oft in Rohrstäbehen aufbewahrt, um sie versteckt in der Hütte aufzubewahren.

<sup>1)</sup> Doppelte Verneinung = einer verstärkten Bejahung: alle ohne Ausnahme habe ich sie.

Die Mädchen wenden sie an — indem sie sie einreiben — damit die Freier sich gegenseitig überflügeln (kutanguranwa), ihnen Besuche abzustatten und "um ihre Hand anzuhalten".

8. ngingwijana, Gram. = ingomibihumbi. ingoma: Trommel, Regierungszeit. ibihumbi: Tausende. Bedeutet, daß sie beide in unverbrüchlicher Treue ,,zusammen alt werden" und die Regierungszeiten vieler Sultane überleben mögen.

Dieses Kraut läßt sie sich, dem Sinne entsprechend, von ihrer Gevatterin auflegen: Dieselbe steckt es ihr in das mweko mit den Worten:

,,ur(i) umugabo wawe ntatekereze umutima wo kukwanga,

Der da ist — Mann — dein — er denke (hege) nicht — ein Herz — um — dich zu hassen

ntatekereze no kukwirukana, mukageze imyaka, ingoma ibihumbi er denke nicht — auch — dich fortzujagen — und ihr möget erreichen — Jahre — Regierungen — Tausende

mukili kumwe akigukunze ntagute ngo azane abandi."

(da) ihr noch seid — zusammen — er noch dich liebt — nicht er dich verstoße — damit — er heimführe — andere.

Eine Frau darf nie den Namen ihrer Schwiegereltern — abakuru, Alte, wie sie sie oft nennt — aussprechen, sonst würden ihre Kinder mit verbogenen Köpfen auf die Welt kommen. Ist sie jedoch allein, so darf sie die Namen aussprechen und das tut sie eben hier, wenn sie sich selbst das Kraut einlegt.

"Mbgana ya Seruhunde na Nyinanyirashyirambere ubungubu

Mbgana — des Seruhunde — und Mutter des Nyirashyirambere¹) — jetzt sofort —

ndamutegeka akanyumvira tukavuyana neza tudato ngana.

ich ihm auftrage — er und mich hört — wir und plaudern zusammen — schön — (indem) wir nicht streiten miteinander

tukabana tukageza ku gupfa kwachu twubatse nanjye

wir und leben glücklich zusammen — wir und bringen es — zu — Sterben — unserm — wir haben gebaut — und ich

mvuze se n'umwana w'umugore nanjye nd'umwana w'umugabo.

ich nannte — seinen Vater — er ist — Kind — von — einer Frau — und ich — ich bin — Kind — von — einem Manne.

Die Mädchen denken dabei an die Zukunft.

**9.** urgweru, Gram. = uburyoherampfizi. kuryohera: gut schmecken, angenehm sein für, impfizi: den Stier d. i. den Mann. Wird mit dem üblichen Zeremoniell angewandt und bewirkt daß die Frau dem Manne gefällt. Die Mädchen bedienen sich desselben: "abahungu ngo bababengukwe."

Die Jünglinge - damit - sie für sie ohne "Körbchen" seien (nicht

verschlossen).

 ${f 10.}\ umudahuga,\ {f Strauch}=umusununo.\ gusununa:\ z{f ö}gern\ d.\ h.\ ob$ er sein Herz einer andern zuwenden soll.

Beim Einlegen in das mweko spricht die Frau:

"Umusununo: umugabo wawe akichara arasurumbira — Umusununo: Mann — Dein (= mein) — er und sitzt — er

Umusununo: Mann — Dein ( = mein) — er und sitzt — er ist im Zweifel akagirango azareshya akamara imyaka ataramubona

er und denkt daß – er wird werben – er und verbringt – Jahre – er .

inzu ikagwaho ikarikwa n'ibitagangurgwa akazaruha nicht noch sie bekommt —

<sup>1)</sup> Nyirashyirambere ist also ihr Mann.

die Hütte<sup>1</sup>) — sie und fällt hin — sie und wird benistet — von — Spinnen - er und wird ermüden

kuyisenya nta mugore abone."

zu sie reißen ab — keine — Frau — er bekomme. Den Mädchen dient es, gleichzeitig mit Nr. 2 gemischt, zu besagtem Zwecke.

11. wambuba, Gram. = nyirabute. nyira: Anfangspartikel der Mädchenund Frauennamen; ubute: Unlust, Trägheit.

Diese Pflanze wird nur im mweko verwandt; die Frau spricht:

..bakwita wambuba nkakwita nyirabute umugabo wanjye

sie dich nennen - Wambuba - ich und dich nenne - Nyrirabute -Mann — mein

ajya kurarira umugore akagira ubute ntajyeyo agatekereza er ist im Begriff — zu schlafen beim — Weibe — er und hat — Unlust - nicht daß er gehe hin - er und denkt

akiganyiriza umugore akarundurgwa n'ishavu ngo umugabo er und seufzt - das Weib es und wird vertrieben - vom - Gram -

sagend daß - Mann

we yaramutaye."

ihr - er hat sie verstoßen.

12. ikyumwa, Gram. = ingarikabiganza. kwigarika (undi): sich verschließen (gegen jemand); ibiganza: die Hände. Sinn: Die Hände des Mannes verschließen sich der Nebenfrau, d. h. er bringt der Inhaberin des mw. alle Geschenke. Hier der Spruch:

"iyi n'ingarikabiganza umugabo wanjye ikyo azanye.

Dieses - ist - Ing. - Mann - mein - was - er gebracht hat -

kyose araza akampa ntagira ikyo aha umugore

alles - er kommt - er und mir gibt - nicht er hat - was - er gibt dem Weibe

akamwigarika akazalinda agenda." er und ihr sich verschließt - sie und wird warten (= sie schließlich) -

Die Mädchen mischen diese Pflanze mit imikunde (s. d.).

13. mutakampunga, Strauch = umusekerasuka. gusekera: lachen über, anlächeln; isuka: Hacke, bildlich für Frau. "n'umusekerasuka umugabo wanjye akansekera tukabana.

Es ist — umusekerasuka — Mann — mein — er und mich anlächelt wir und sind zusammen

neza sinangwe n'umwana uri mu rugo n'umushyitsi gut — ich nicht werde gehaßt — von — Kind — das ist — im — Gehöft - und Fremder

uraye ntanyange ntanteranye ku mugabo n'abagenzi der geschlafen hat (da) - nicht er mich hasse - nicht er mich entzweie mit - Mann - und - Freunde

be ntibanteranye nawe."

seine - nicht sie mich entzweien mögen - mit ihm.

Bei Mädchen bewirkt es Liebenswürdigkeit von seiten der jungen

Leute.

Eine Frau hat Interesse daran, mit den Hausfreunden gut zu stehen: Will der Mann sie nämlich fortschicken, oder hat er sie wirklich fortgeschickt, so reden sie auf ihn ein. Die Frau hat denn auch allerlei "Leckeres" für sie bereit und verweigert ihnen selbst nie die intimsten Beziehungen.

<sup>1)</sup> Die für eine Nebenfrau neu erbaute Hütte.

14. umweyo, Gramm. = umwanzuranya.

kwanzuranya: andere abweisen, verwehren.
"bakwita umweyo nkakwita umwanzuranya abgira
Sie dich nennen — umweyo ich und dich nenne — umwanzuranya er sagt
umugenzi we ngo amurehereze bakamwanzuza bati
Freund — seinem — daß — er ihm eine Braut werbe — sie und ihn
abweisen — so:

sigaho ulolere bakamutwama bose."

laß' da — höre auf — sie und ihn verhindern — alle.

Weder Frauen noch Mädchen reiben sich damit ein; dagegen bedienen sich die Frauen dieser Pflanze noch in folgender Weise: Sie nehmen einen Halm derselben, weiter einen Halm ubushyirahamwe (s. Nr. 15) und einen Eisenpfriem. Mit den Halmen kehren sie vor dem Herd, zwischen den Herdpfeilern und vor dem Bett, indem sie sprechen:

,,n'umwanzuranya ndamwanzuza ajya kuryama.

Es ist — umwanzuranya ich ihn ablenke — er geht — schlafen abitekereje bugakya yabiletse atakibyibuka umwanzuranya er es beschlossen hat — es und wird hell — er es gelassen hat — er nicht

mehr daran denkt — umwanzuranya (Pflanze)

wabimwanjuje."
sie es ihm benommen hat.

Den Pfriem legt sie mit der Spitze in die Kohlen ein, indem sie spricht: "bakwita umugera nkakwita umugeruza<sup>1</sup>) abitekereza
Sie dich nennen — Pfriem — ich und dich nenne — Ablenker — er es beschließt

mu gitondo — ajya ku mugoroba akaba ageruye ubukwe am — Morgen — er kommt — zum Abend — er und ist — er hat abgelassen von — der Hochzeit

bukichgwa n'umwana bukichgwa sie und wird vereitelt — von — Kind — it. n'umugore."

von — Weib, d. h. durch den geringfügigsten Gegenpart.

15. ubujyuri, Gram. = ubushyirahamwe. gushyira: legen; hamwe: zusammen, d. i. einer Gesinnung sein. ,,ubu n'ubushyirahamwe nshyire hamwe n'umugabo wanfye dieses — ist — ubushyirahamwe — daß ich lege — zusammen — mit — Manne — meinem

tuvugane neza aho yagiye n'aho yavuye akambgira uwagize
daß wir sprechen zusammen — gut — wohin — er ging — und woher —
— er kam — er und mir sagt — wer gehabt hat
ikyo amuha akambgira n'uwamwima akambgira ntampishe

was -- er ihm gibt -- er und mir sagt -- und -- wer ihm abschlägt -- er und mir sagt -- nicht er mir verberge

tugakundana mu rugo rgwachu tugaashyira hamwe."

wir und lieben einander — in — Gehöft — unserm — wir und legen —

So der Spruch. Bevor das Kraut aber in das M. kommt, packt die Frau es mit mwanzuranya und umukunde zusammen und tut ein paar Besenstriche damit vor Herd und Bett. Sonst keine Anwendung.

16. ingoromoka, Bananenwurzel = ingenge. kugenga: jem. seinen Willen auferlegen; mit jem. übereinkommen "iyi n'ingenge babane mu rugo rgwabo neza amutegeke

<sup>1)</sup> Man merke das Wortspiel: umugera, umugeruza.

Dieses — ist ingenge daß sie leben zusammen — in — Gehöft — ihrem — gut — sie mit ihm übereinkomme

bategeka n'uwo baha bategeka n'umugenzi wabo n'inchuti sie (sich) verständigen — auch — über (den) dem — sie geben — sie (sich) verständigen und — (über) Freund — ihren — und — (über) Kamerad yabo n'aho ajya umugore akabgira umugabo ati ngiye

ihren — und — wohin — sie geht — die Frau — sie und sagt (es) — dem Manne — so: "ich gehe

aha ati ngiye iwachu kyanga ku nchuti."
dahin" — so: "ich gehe — nach Hause — oder — zu — Freundin."
Nur die Wurzel kommt in das M.

17. ikyoganyanja Gram. = umupfunyantoki. gupfunya: schließen; intoki: Finger.

"uyu n'umuptunyantoki umukeba wanjye umugabo akajya kumuha Dieses ist — n'umputunyantoki Nebenbuhlerin — meine — Mann — er und

Dieses ist — n'umputunyantoki Nebenbuhlerin — meine — Mann — er und kommt — zu ihr geben

ntarambure intoki ntamuhe ikimukijije yungutse

 $\begin{array}{c} {\rm nicht\ er\ ausstrecke-Finger-nicht\ er\ ihr\ gebe-was\ sie\ zu\ Wohlfahrt} \\ {\rm bringt-wurde\ er\ bemittelt} \end{array}$ 

ntamwungukire akazahora amusubiza inyuma

nicht er (für) sie bemittelt sei — er und wird bleiben (nicht aufhören) — er sie zurückstellt — hinten

nk'umubyizi."

wie — ein Stück Feldarbeit (weil man von Tag zu Tag in Eifer nachläßt es zu bebauen).

Kommt nur in das M.

18. ibitembetembe wilde Banane = karabukirgwa.

kurabukirgwa: Gegenstand des Wohlwollens sein.

"bakwita ibitembetembe pkakwita karabukirgwa abandi b'abagenzi

Sie dich nennen — *ibitembetembe* ich und dich nenne — *karabukirgwa* Andere — von — Freundinnen

banjye bose bakankunda ntihagira unyanga n'inchu i z'umugabo

meinen — alle — sie und mich lieben — nicht da gibt (es) — wer mich haßt — und — Kameraden — von Mann

wanjye zikankunda n'abana bali mu rugo bose bakankunda meinem — sie und mich lieben — und — Kinder — die sind — im Gehöft — alle — sie und mich lieben

ntihagira untuka tukabana neza."

nicht da gibt (es) — wer mich beschimpft — wir und sind zusammen — gut.

Die Pflanze hat keine sonstige Verwendung.

19. umushushgwe, Gram. = umuryanyoni.

kurya: essen, beißen. inyoni: Vögel. (Vögel beißen sich gern.)

Diese Pflanze kommt nicht in das M., findet aber als *inzaratsi* folgende Verwendung: Sie wird zwischen zwei Steinen zerquetscht, mit Mausdreck (die Mäuse beißen sich gern) und Steinchen, in diesem Falle: amabuye y'amasarabgayi (gewöhnliche Bezeichnung für scharfen Kieselschotter).

Steine — von — amasarabgayi (gusara verrückt sein, ubgayi: Spreu; Spreu auf bloßem Leibe schmerzt nämlich) — also mit Mausdreck und diesen Steinchen gemischt und dann mit folgenden Worten im Hause der ishyari versteckt: (Eifersucht — Nebenfrau) "uyu n'umuryanyoni araryana n'umugabo imisi yose

dieses - ist - umuryanyoni sie beißt (zankt) sich - mit - dem Manne - Tage - alle ntibagira ubgo bavugana neza; aya n'amabyi y'imbeba nicht sie haben - wann - sie sprechen miteinander - gut; dieses ist - Kot - von - Mäusen uko imbeba zihura zikaryana imilizo nabo bichara bargwana sowie – die Mäuse – sich begegnen – sie und sich beißen in – die Schwänze – auch sie – sie sitzen (= immer – sie streiten bashotorana nk'imbeba zihuliye mu rubaliro; aya sie händeln miteinander - wie - Mäuse - sie (die) sich begegneten in — der Rohrwand; dieses n'amabuye y'amasarabgayi kuko ar'amasarabgayi sind — Steine — von — Spreuwut — weil — sie sind — Spreuwut vichara araho ameze pk'amabuye kuko abana er sitzt - er ist da - er benimmt sich - wie - Steine - weil - sie sind n'ayandi ntavugane1); nawe yoye kugira ikyo mit - andern - (ohne) daß sie miteinander sprächen; auch er - möge nicht - haben - was amubgira azaba ageza ku gupta kwe umugabo ataragira er ihr sagt — sie wird sein — sie bringt (es) — zum — Sterben — ihrem - der Mann — er nicht noch hat ikyo amubgira yangwa azabaho yoye kubona ikyo umugabo was — er ihr sagt — sie wird gehaßt — sie wird sein da — sie möge nicht — erhalten — was — Mann yamubikije. er sie ließ zurücklegen = für ihn aufbewahren (Zeichen des Vertrauens). 20. idoma Gram. = umubazi. kubaza = fragen, erfragen. Diese Pflanze wird speziell am Rande der Termitenschächte aufgefunden. Beim Einlegen in das M. wird folgender Spruch gesagt: "n'umubazi ajya kumbariza²) ari umugore ari umugabo Es ist — umubazi — sie geht — zu (gegen) mich erbitten bei — sei es (bei) — Weib — sei es — Mann ibyo ntakyo bintwara3) ngo yambarije bakabuta amabohwe dieses (alles) - nicht etwas = nichts - es mir wegnimmt - daß - sie (gegen) mich erfragte — sie und es nennen — Unsinn yibuka kumvuga4) akibuka amaze gukinga n'ukujya sie erinnert sich – zu mich beschwätzen – sie und erinnert sich – (wenn) sie ist fertig - zu verschließen (Haustüre) - und - zu gehen kuryama ibyo yibutse akabitaho<sup>5</sup>) bikabonwa n'umwana zu schlafen — (alles) an was — sie sich erinnerte — sie und es wirft hin (= läßt vor aller Augen liegen) — es und wird gesehen — von — Kind akamutaranga bikabonwa n'umugabo we akamukubita es und sie verspottet - es und wird gesehen - von - Mann - ihrem er und sie schlägt akamushyira ku gasozi ibyo bikavayo impamvu y'ukuzabahukanya.

1) Die Steine nämlich.

er und sie setzt — auf — das Hügelchen = vor die Tür — dieses — es und kommt daraus — eine Ursache — von zu werden sie auseinandertreiben,

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Man erinnere sich daran, daß Frauen sich vielfach von Freundinnen *inzaratsi* erbitten oder auch manchmal bei den *bapfumu* allerhand Kram einkaufen, der ihnen nachträglich als *inzaratsi* dient.

3) D. h.: ,,das tut nichts", kann mir nichts anhaben.
4) = bei andern über mich klatschen.

<sup>5)</sup> Die erbetenen inzaratsi.

d. h. sie möge die erworbenen inzaratsi auf die Seite legen und nachträglich vergessen, etwa am Morgen, dieselben im M. unterzubringen: Man findet sie alsdann auf; Kinder mögen sie deshalb verspotten und der Mann sie als Gitfmischerin vor die Tür setzen. Meine "Beraterin" drückt mir diese künstliche Gedächtnisschwäche in einer sehr kräftigen Sprache aus: "Sie möge an nichts mehr denken als zu schlafen, zu essen, zu trinken und zu - " (,,notwendige" Bedürfnisse).

Die Mädchen mischen die Pflanze mit imikunde und erwarten davon

gesteigerte Liebe.

21. ikibingo, Rohr = urusenda. gusenda: für immer verjagen. "abagabo bakyita ikibingo natwe turakyita die Männer sie es nennen ikibingo und wir — wir es nennen urusenda kyichara gihagaze nawe akichara ahagaze urusenda es befindet sich — es steht aufrecht — und sie — sie und be-

findet sich - sie steht aufrecht

n'umugabo we batongana akarya ntashyira mu nda

mit — Mann — ihrem — sie zanken sich — sie und ißt — nicht sie tut — in — den Leib (d. h. bekömmlich)

akichara aho uba umuyaga akabaho agatungwa n'amalira

sie und befindet sich - wo - (er) ist - Wind - sie und ist da - sie und bereichert wird — von — Tränen

no kulira imisi yose<sup>1</sup>).

und - weinen - Tage - alle.

Des weitern wird der Zauber dem Bier beigemischt in folgender Weise: die Frau bricht ein Blättehen vom Rohrstengel ab und nimmt ein Stückchen von einem Bananenblatt dazu; darauf drückt sie ein Tröpfehen Saft von beiden zusammen in die Pombe und spricht dabei: "uru n'urukoma1) ndakoma umugabo wanjye kujya kwa

Dieses — ist — ein Bananenblatt — ich hindere — Mann — meinen —

zu gehen - zur

mukeba pkuko urukoma ruhuhwa²) n'umuyaga nawe

Buhlerin — sowie — das Bananenblatt — es angeweht wird — vom — Wind — und er

n'agerayo umutima wichara uhagaze; n'akababi k'urusenda wenn — er gelangt dahin — das Herz — es sich befindet — es steht aufrecht; hier ist — ein Blättchen von — urusenda —

abaho agasenda umugore we ntibabane.

er ist da — er und verjagt — Weib — sein — nicht sie seien zusammen.

Das in obigem Text häufig angewandte Wort "guhagarara" bedeutet im eigentlichen Sinne "aufrecht stehen", sodann im übertragenen Sinne: "unruhig, unzufrieden, unglücklich sein". Es findet also eine Anspielung statt vom litteralen (Rohr) auf den metaphorischen Sinn (Herz).

Das Rohr wird sonst nicht verwendet. Nebenbei notiere ich noch eine Gepflogenheit der Banyaruandafrauen: Kommt die Nebenbuhlerin auf Besuch, so schwätzen sie fleißig und tun sehr freundlich; kaum hat aber die Besucherin den Rücken gekehrt, so nimmt die Hausfrau etwas Asche aus dem Herd, legt sie auf den Rücken der Hand, d. h. diejenige

1) Man merke das Wortspiel mit dem folgenden Verbum, wie überhaupt alle

inzaratsi und Amulette auf die Namen anspielen.

<sup>2)</sup> Bananenblätter fächeln und rauschen sehr stark im Wind: so soll auch das Herz des Mannes sich nicht zur (Liebes)-Ruhe hinlegen können; immer von Unfriede geschüttelt, haben Mann und Frau nur die aufrechte Stellung gegeneinander. "Aufrechte (nicht ruhende) Herzen haben" = Kummer haben. Die "Eifersucht" befindet sich im Winde, d. h. sie bewohnt eine vernachlässigte, allen Winden zugängliche Hütte.

Stelle, die dem Menschen keine Dienste leistet, "weil man ja nicht mit dem Rücken der Hand anfaßt" — bläst darauf, daß die Asche der Besucherin nachstiebt und spricht dabei:

"iri n'ivu ligatumura ngo atumuke nk'ivu."

Dieses — ist — Asche — sie (die Asche) und stäuben läßt — damit — sie (die Nebenfrau) verstäube — wie — Asche.

22. umumenamabuye, Strauch = umutinkya. gutinkya: nicht essen wollen.

"uyu u'umutinkya umugabo wanjye asanga umugore

dieses — ist *umutinkya* Mann — mein — er sucht auf Weib

we akamugabulira ntabikunde wa mugore bikamurakaza

sein — sie und ihm vorsetzt Essen — nicht er dieses liebe — jenes — Weib es und sie erzürnt

bikamwahukanya ngo umugabo yanze ibyokurya umugore es und sie forttreibt — weil — Mann —er verschmähte — Essen — Weib we yamuhaye bukamwahukanya ntazamukulikira."

sein — sie ihm gab — dieser (d. i. Zorn) und sie forttreibt — nicht er

wird ihr folgen.

Für eine noch kinderlose Frau ist es eine große Unbill, wenn der Mann das Essen verschmäht. Sie darf nämlich nicht allein aus dem mächtigen Topf essen, sonst heißt es von ihr: n'igisambo: "sie ist eine Diebin". Hat sie aber Kinder: "abana babimuholera: die Kinder rächen sie dafür"), so teilt sie das Essen aus ohne auf den Mann zu warten.

Eine Frau darf auch nicht direkt das Essen anbieten: Sie serviert vielmehr Wasser zum Händewaschen und bei dieser Gelegenheit sagt ihr der Mann, ob er essen will oder nicht. Sie füllt auch beständig nach, bis

der Mann ihr sagt, es sei genug.

Hat der Herr Gemahl die Nacht bei einer anderen Frau verbracht, so schickt es sich, daß er bei der ersten seine Mahlzeiten einnehme oder doch zu ihr plaudern komme. Nahm er zwei Tage nacheinander seine Mahlzeiten bei einer und derselben Frau ein, so regt sich schon die Eifersucht. Speise ohne Grund verschmähen ist für die Frau Anlaß zum Abschiede. Die entsprechenden Ausdrücke sind: kwicha ikiryamo: töten = ,,schwänzen" eine Nachtruhe; kwicha ikiriro: töten = schwänzen eine Mahlzeit.

**23.** amarebe, Schlingpflanze = indarama. kurarama: schmollen, nicht beachten.

Diese Pflanze kommt nicht in das M., sondern wird vielmehr, mit inteja (Gram.) gepaart, in das Bettstroh der mukeba hineingeschmuggelt. Der Spruch ist folgender

"n'indarama umugabo wawe araza gukurarira yagera

(Es) ist — indarama Mann — dein — er kommt — zu dich beschlafen — so er gelangt

mu uzu ntimuvugane yagera ku buliri akarara

in — Haus — nicht ihr sprechen möget zusammen — it. ans — Bett — er und schläft

yakwerekeje umugongo ajya guhindukira akararama;

er dir zeigt (zuwendet) — den Rücken — er geht — zu wenden sich — er und schmollt.

izi n'inteje umugabo wawe aratezura diese — sind *— n'intej*e Mann — dein — er läßt ab

<sup>1)</sup> Indem sie auch ohne den Vater gehörig zugreifen.

ntakurarire — imisi — yose. nicht er (bei) dir schlafe — Tage — alb, d. h. nie mehr.

Die Mädchen wenden indarama nicht an.

24. isagara, Strauch = kanwagasa. kanwa: Mäulchen, gasa: alleiniges d. h. Klatschfrau.

"ni kanwagasa umugore we yichara avuga amagambo (Es) ist — kanwagasa Weib — sein — sie sitzt — sie spricht — Worte

menshi agiye akazimura agiye akabeshya akavuga uburyo viele — sie ging — sie und übel ausredet — it. — sie und lügt — sie und spricht — die Art

yagabuliye umugabo nikyo yaganiriye umugenzi we sie hat bedient (Essen) — den Mann — und das (was) — er besprach (mit) — Freund — seinem

n'ijambo umugabo yamuhanye akabivuga nuko bararanye und — das Wort — der Mann — er ihr vorwarf — sie und es sagt — und wie — sie schliefen zusammen

n'umugabo we agahura n'umwana akamubalira agahura

mit — Mann — ihrem — sie und begegnet — (mit) — einem Kinde sie und (es) ihm erzählt -- it.

n'umugabo akamubalira ntagira ikyo ahisha ubgo baka — mit — Mann — sie und (es) ihm erzählt nicht sie hat — was — sie verbirgt — so daß — sie und

muteranya n'umugabo kuko avuga amagambo ntakimusoba sie entzweien — mit — Mann — weil — sie spricht — Worte — nicht

sie mehr ihn schone (in Worten)

kuko abgira rubanda rgwose bikaba impamvu yo kwahukana weil — sie plaudert (mit) — Welt — aller — dies und wird — eine Ursache — von — auseinandergehen

n'umugabo bagatana."

mit — Mann — sie und aufgeben einander.

Weiter wird kanwagasa nicht verwendet.

25. umubagabaga Strauch = umuvumovumo. kuvuma: verstoßen, verfluchen.

,,uyu n'umuvumovumo mukeba wanjye akavumwa n'umuvana Dies — ist — umuvumovumo Buhlerin — meine — sie und wird verwünscht

wo mu rugo akavumwa na sebukwe ariwe wali kumukunda von — im — Gehöft — it. von — Schwiegervater — (da) ist es er — der sollte — (zu) sie lieben

akangwa n'umugabo wabo¹) akamuteranya n'umugabo sie und wird gehaßt von — Mann — ihrem (3. Pers. Plur.) — er und sie entzweit - mit - Mann

akangwa n'abagenzi be akangwa n'abagenzi b'umugabo it. von — Freundinnen — ihren — it. von — Freunden — von — Mann we inchuti z'umugabo zazayo bati uramwirukane ntagira

ihrem — und — Kameraden — von — Mann — (wenn) sie kommen hin so: "du sie fortjage" - nicht sie hat

umukunda bakamwanga bose umugabo akaruhira kumwirukana der sie liebt — sie und sie hassen — alle — der Mann — er und wird müde dahin— zu sie verjagen

atagize umuvugira ijambo ryiza. sie nicht halb - wer (für) sie spricht - Wort gutes.

<sup>1)</sup> D. h. Schwager.

Diese Pflanze kommt nur in das M.

**26.** umutulirgwa, Strauch = nyabarasanya. nya: Präfix als Subjekt (Strauch), ba: 3. Pers. plur.; kurasanya: beschießen lassen, d. h. bewirken daß sie sich beschießen = Streit haben.

"ni nyabarasanya akichara arasanya n'umugabo bajya

(Es) ist nyabarasanya sie und sitzt — sie kriegt zusammen — mit — Mann — sie gehen

kurya bagatongana bajya kuryama bagatongana bajya guhinga (zu) essen — sie und beschimpfen einander — it. schlafen — it. it. ackern bagatongana bichara ku ziko bakashotorana nka abana bakichara

it. sie sitzen — an — Herd — sie und händeln miteinander — wie —

Kinder — sie und sitzen

bargwana ntibagira ubgo bavugana neza; rubanda barambirgwa

sie kämpfen miteinander — nicht sie haben — wann — sie sprechen miteinander — gut; die Leute — sie werden müde

bati uramwirukane wa mugore n'ikyago sie so: "Du sie fortschicke — jenes — Weib — (es = sie) ist — ein Ungeheuer"

bati ejo mutazichana.

sie so: "morgen — (daß) ihr nicht werdet töten einander."

N. hat sonst keine Verwendung.

27. umumenarutare, Strauch = umukuzanyana. gukuza: rühmen; inyana: Kalb (bildlich f. Frau)

"uyu n'umukuzananana mukeba wanjye murusha (m für n, m kontrah.) dieses — ist umukuzanya Buhlerin — meine — ich sie übertreffe (an) ikuzo murusha ifambo ryiza ku mugabo murusha kuvugana

guten Ruf — it. Wort — schönem — bei — Mann — it. sprechen zusammen neza n'abagenzi banjye n'abagenzi b'umugabo baje

gut — mit — Freundinnen — meinen — und — die Freunde — von —

Mann — sie sind gekommen

tukavugana neza ntihagira unteranya n'umogabo wanjye

wir und sprechen zusammen — gut — nicht es gibt — wer mich entzweit — mit — Mann — meinem

n'umwana mu rugo akanshima ati yagenda twajyana

und — Kind — im — Gehöft — es und mich gern hat — es so: "(Wenn) sie geht — wir würden gehen zusammen"

na mabukwe aranshima ati uyu n'umwana wanjye

und — meine Schwiegermutter — sie mich gern hat — sie so: "diese — ist — Kind — mein —"

ati ampfisoni ntaushyira isoni ati uwo n'umugore tumu —

sie so: "Sie mich freiläßt von Scham — nicht sie mir bringt — Schande" — sie so: "Diese — ist — ein (rechtes) Weib — wir sie

tunge n'umuturanyi aranshima ati uwo n'umugore umutunge

behalten mögen — und — der Nachbar — er mich gern hat — er so: "Diese — ist — ein Weib — du sie behalten mögest"

bakankunda bose ntihagira unyanga.

sie und mich lieben — alle — nicht es gibt — wer mich haßt.

Beim Einreiben nehmen Frauen sowohl als Mädchen mikunde dazu.

28. umutobo, Strauch = umuhanga. umuhanga wörtl. ein geschickter Mensch; der Strauch wird in die äußere Umzäunung oder vielmehr Umhegung eingeflochten.

,,uyu n'umuhanga urgwachu tukargwubaka rugakomera

Dieser — ist — umuhanga den unsrigen (Lugo) — wir und ihn bauen — er und ist stark

tukarubanamo neza umugabo wanjye ati umugore wanjye wir und (in) ihm sind zusammen drinnen — gut — Mann — mein — so:
"Weib — mein

amfasha imilimo yo mu rugo rwanjye nanjye nkemera nti es mir hilft (bei) — Arbeiten — die — im — Lugo — meinem — und ich — ich und nehme an — so:

umugabo wanjye arankunda tukarubanamo neza tutavugano "Mann — mein — er mich liebt — wir und (in) ihm sind zusammen drinnen — gut — wir nicht sprechen zusammen

nabi tugakundana tukargwubaka.

schlecht — wir und lieben einander — wir und ihn bauen."

Frauen tragen dieses inzaratsi auch nur bei sich. Bei Mädchen nicht gebräuchlich. Auf meinen Einwand daß dieser Strauch doch Dornen habe und somit eher ein böses Omen haben müßte, antwortet sie mir: "Aber man baut doch damit das Gehöft und was die Dornen betrifft, so sieht der Strauch allerdings bös aus solange er noch wächst; ist er aber einmal umgehauen und als Baumaterial verwandt, so zählen die Dornen nicht mehr mit." Ich war widerlegt.

umutobo ist bei den Batutsi<sup>1</sup>) ferner Bestandteil des rutsiru=Exorzisierbündel, das auf die Wege, speziell in die Nähe der Hütten gelegt wird,

um die Geister zu vertreiben oder fernzuhalten:

urutsiru rujyana abazimu ku gasozi.

urutsiru es führt weg—die Geister—auf—das Hügelchen=draußen, weit weg.

29. intuntu, Strauch = umutozo. gutoza = zur Annahme bewegen. Dieses Wort ist der Viehzucht entlehnt: gutoza ubusuri, zur Annahme bewegen durch Kalbfellvorlegen. Verendete nämlich das Kalb, so hält die Kuh die Milch zurück, weil hierzulande beim Melken die Kälber zunächst ansaugen. Das gutoza besteht darin, ihr das Fell des Kälbehens, evtl. mit Salz bestreut, vorzulegen: Sie beleckt es und läßt sich melken. Aus intuntu werden auch die Rührstößel zum Schlagen der dicken Milch hergestellt.

"uyu n'umutozo, umutozo uhora mu mata niko umugabo Dieses — ist — umutozo, umutozo er bleibt — in — der Milch — es ist so — Mann

wanjye ahora mu nzu yanjye akankunda ntagira ubgo mein — er bleibt — in — Hütte — meiner — er und mich liebt — nicht er hat — wann

anyanga n'abagenzi be ntibagira ubgo banyanga ngo er mich haßt — und — Freunde — seine — nicht sie haben — wann sie mich hassen — so daß

banteranya n'umugabo wanjye. sie micht entzweien — mit — Mann — meinem. Findet sonst keine Anwendung.

**30.** igisayura, Gram = nkurimwonga. nkura — ich nehme weg; imwonga — böses Wort.

"iyi ni nkurimwonga livana ijambo umukeba yavuze Dieses — ist — nkurimwonga es nimmt weg — das Wort — die Nebenbuhlerin — hat gesprochen

avuga nabi uwo yabgiye akambgira uwo yabiganiriye sie spricht — schlecht — derjenige (dem) — sie hat gesagt — er und mir sagt — derjenige (mit welchem) — sie es hat geplaudert

akamuvanamo yaraje kunteranya n'umugabo ukabimenya er und ihr wegnimmt drinnen — sie kam — zu mich entzweien — mit — Mann — ich und es weiß

<sup>1)</sup> Batutsi (,, Watussi") = Hamiten.

yavuze kunteranya n'inchuti nkabimenya rubanda bose sie sprach — zu mich entzweien — mit — Freundinnen — ich und es weiß — Welt — alle

bati: weho bagukuyeyo imwongo bati yaraguteranyije so: "Du aber — sie dir weggenommen haben da — das böse Wort" — so: "sie hatte dich entzweit

n'umugabo bati byali bije kukugera ku mubili mit—Mann"; so: "es war— es kam — zu dir (zu) gelangen— an den Leib"1). Gehört zu den impumbya und wird dann auf dem Kopf getragen. Sonst

nicht gebräuchlich.

31. umunyegenyege, Strauch = ruvugamahomvu. kuvuga: sprechen; amahomvu: dummes Zeug.

,,iki n'uruvugamahomvu umukeba wanjye akichara dieses ist — uruvugamahomvu Nebenbuhlerin — meine — sie und sitzt avuga amahomvu ari amagambo akomeye ari n'adakomeye

sie schwätzt — dummes Zeug — es sind — Worte — sie sind stark (ernst) — es sind — auch — sie nicht sind stark²)

abagenzi bose bakitsara bagirango n'amahomvu abana baki

Freunde — alle — sie und sitzen — sie nehmen an daß — ist — dummes Zeug — (selbst) Kinder — sie und

chara bagirango amagambo ye adafashije abandi bose bakichara

sitzen — sie nehmen an daß — Worte — ihre — sie nicht anschlugen andern — alle — sie und sitzen

bagirango n'amagambo y'umusazi nuko umugabo akabgira sie nehmen an daß — sind — Worte — von — einem Verrückten — ist

so — Mann — er und sagt abagenzi be ati umugore wanjye arananiye n'umusazi

Freunden — seinen — so: "Weib — mein — sie mich ermüdete<sup>3</sup>) — ist eine Verrückte"

akazaruhira kuzamuta atawe n'amagambo ye kuko avuga er und wird müde sein dahin — zu werden sie verstoßen — sie wurde verstoßen - durch - Worte - ihre - weil - sie spricht menshi atanteranya na rubanda.

viele — die nicht mich entzweien — mit — Leuten.

Sie stecken es auch an das Vordach der Hütte mit den Worten: "uko badasiba kwinjira muli iyo nzu niko ntasiba kwumva sowie — sie nicht aufhören — zu eintreten — in — dieses — Haus — ist so — ich nicht aufhöre — zu vernehmen

uwamvuze nabi.

wer (über) mich sprach — schlecht."

Sonst keine Verwendung.

32. igichunchu, Strauch=bachuchubikana d. i. sie sind sehr geschäftig. "bakwita igichunchu nanjye nkakwita bachuchubikana bali sie dich nennen - igichunchu und ich - ich und dich nenne - bachuchubikana sie waren

bachubye ntibankanira batarambona bambona bakazagwa

sie sind still geworden — nicht sie (über) mich herfallen — (da) sie nicht noch mich sehen — sie mich sehen — sie und werden verfallen intenderi umugore ati barachubye umwana ati barachubye umugabo dem Schweigen — (jedes) Weib — so: "sie sind still geworden" — (jedes) Kind so: it (jeder) Mann

Fast wäre es dir an den Leib gegangen.
 Seien es nun ernste oder nicht ernste Worte.
 Ich bin fertig mit diesem Weibe.

ati barachubye amaze bagachogora ka kanwa tukabana.

so: it. — darauf — sie und halten — jenes — Mäulchen — wir und sind (gut) zusammen."

Die Blätter dieses Strauches dienen auch allgemein dazu, sich den Schweiß unter den Achseln abzuwischen.

**33.** gashyimbo, Sumpfgras = nyakatsi (Nichtsnutz). "iyi ni nyakatsi yavuye mu gishanga nkuko igishanga kiba

Dieses — ist — nakatsi es kam aus — innen — dem Sumpf — sowie der Sumpf — er ist

ku gasozi mukeba wanjye abe umupfu rubanda bamuchaho

auf — dem Hügelchen (draußen) — Nebenbuhlerin — meine — sie sei — eine Tote (Dummkopf) — Leute — sie ihr sagen nach

umugani ngo s'umupfu ngo ni nyakatsi arutgwa n'uwa -

ein Sprichwort (Spottgleichnis) — dahin lautend: "Sie ist (nicht einmal) eine Tote — it. — sie ist — ein Nichtsnutz — sie wird übertroffen —

hambge mu gishanga ngo nkuwo sinkamubyare ntakyo

von einem Begrabenen — im — Sumpf — it. (eine) wie diese — nicht ich und sie gebären möchte - nichts

nabyaraga umugabo ntamwiteho rubanda rgwose bati umugore

ich würde geboren haben — der Mann — nicht er um sie sich bekümmern möge — Welt — alle — so: "Weib

we n'umupfu bati n'ikyatsi.

sein — ist — ein Einfaltspinsel — so: "Sie — ist — nichts". ("Stroh".) Wird am Hütteneingang hie und da aufgehängt; sonst keine Verwendung.

**34.** umunkamba, Liane = rukambura. (gukambura, abtun.)

"bakwita umunkamba nanjye nkakwita urukambura

Sie dich nennen — umunkamba und ich — ich und dich nenne urukambura

umukeba wanjye akaba arakambye yageraho nkamukambura Nebenbuhlerin — meine — sie und ist — sie ist fertig — (so) sie gelangt dahin — ich und ihr auslöschte

ubgenge yarafite bukagwaho uburyo yarafite bgogufata

den Verstand — (den) sie hatte — er und fällt hin — die Geschicklichkeit — (die) sie hatte — von — anzufassen

umugabo neza bukagwaho akiberaho ikyo yatekerezaga gukora

den Mann — gut — sie und wird fällig hin — sie und ist für sich da — das was — sie gedachte — zu tun

ntakyibuka bati yaraje akaramye none bamugize ubusa

nicht sie daran sich erinnert — (die Leute) so: "Sie kam — sie ist tüchtig jetzt — sie sie haben gemacht — (zu) nichts

baramukambuye rubanda bati ubgenge bati ntibubera mu

sie sie haben abgetan — die Leute — so: "(Ihr) Verstand" — so: "nicht er ist da dazu — am

gihugu gukinyamo gusa?"

Ort — zu Notdurft verrichten da — bloß?"

Wird auch im Hüttenflur aufgehängt; ferner bei der Ernte um einen Hirsestengel gewunden und am Feldrande eingesteckt, was einen großen Erntesegen bewirken soll. Zu demselben Zwecke wird der Saft auch in den ersten Hirsebrei (muganura) ausgedrückt.

35. umukeri, Strauch = intuntu (Tüchtigkeit).

"bakyita umukeri nantye nkakyita intuntu uko uyu mweko

Sie es nennen — umukeri und ich — ich und es nenne — intuntu gleichwie — dieses — M.

ntugira ikyo uvuga umugabo wanjye ajya kuvuga abgira abandi ati

nicht es hat — was — es sagt — Mann — mein — er geht (ist im Begriff) — zu sprechen — er sagt — den andern — so:

umugoro wanjye ati mubgira ikyo mubgiye akakyemera ntangisha
"Frau — meine" so: "ich ihr sage — was — ich ihr sage — sie und es
annimmt — nicht sie mich gehen läßt
impaka kuli abagenzi banjye ati ntasiba
(in) Streit — bei — Kameraden — meinen", so: "nicht sie unterläßt
kwumva ibyo umutegetse byose.
zu hören (auf) — du ihr befohlen hast — alles."

Sonst keine Verwendung. 36. muhire, Strauch = umwenya (urgwenya, Plauderei). "uyu n'umwenya nkuko impfura ziwunyuraho zikawenda Dieses—ist — umwenya sowie— vornehme Leute — die ihm vorbeikommen an - sie und ihn nehmen ari umututsi ari umututsikazi ari n'umuhutukazi kuko sei es — ein Mututsi — sei es — eine M.-Frau — sei es — selbst — eine Muhutu-Frau — weil hatagira uwanga bawukunda bose n'umugabo wanjye arankunda es nicht hat — wer ihn haßt — sie ihn lieben — alle — so auch — Mann – mein - er mich liebt n'abagenzi be barankunda n'abaturanyi barankunda n'abagenzi und — Kameraden — seine — sie mich lieben — und — die Nachbarn sie mich lieben - und - Freundninnen tanjye barapkunda singira umwanzi unyanga na rubanda meine — sie mich lieben — nicht ich habe — einen Feind — der mich haßt — und — Welt rgwose ntihagira unteranya n'umugabo wanjye n'umutwa alle - nichts es hat - wer mich entzweit - mit - Mann - meinem n'umutwakazi we ntibanteranya n'umugabo wanjye kuko ari und — M.-Frau — seine — nicht sie mich entzweien — mit — Mann meinem — weil — es ist

umwenya hatagira uwanga. umwenya — nicht es hat — wer ihn haßt.

Einsalben, auch am Hüttenflur eingesteckt. Wird auch gegen Husten gekaut.

**37.** umufumbegese, Strauch = umufumba (weich). "uyu n'umufumba uri umugabo wanjye arafurufumba mu gushaka Dieses — ist — umufumba der (da) ist — Mann — mein — er ist geschäftig - im - Suchen d. i. eine Frau agatutira agasaba bose ibiti ati niyubakira er und schlägt (Bauholz) — er und bittet — alle — (um) Bäume — so: "ich baue für mich inzu yanjye ati nzishakira akagore akajya mu itware Hütte — meine — so: Ich werde suchen für mich — ein Weibchen er und geht - an - die Abgabestelle ry'ubgatsi bukeye agasakara bukeye akajya kureshya yajya von — (Deck-)Gras — später (wörtl. am Morgen) — er und deckt darauf — er und geht — zu werben — so er geht kureshya akamubura bukeye ajya kureshya ahandi akamubura zu werben — er und sie verfehlt — darauf — er geht — zu werben anderswo - er und sie verfehlt akazarambirgwa akilorerera inzu ye ikazagwaho akazaba

er und wird müde werden — er und läßt bleiben — Hütte — seine — sie und wird fallen hin — er und wird sein ayichana nta mugore abonye; bagenzi be bati yarafurufumbye

er sie verbrennt — kein — Weib — (da) er (noch) bekam; Freunde — seine — so: "Er war geschäftig

aruhiye kuyichana nta mugore abonye.

er ist müde dahin — zu sie verbrennen — kein — Weib — (da) er (noch)

Mit muhoko zusammen drückt sie den Saft auch über den Herd aus, indem sie sagt:

"umugabo wanjye agahora ambera umufumba ntantota

Mann — mein — er und bleibt — er für mich ist — umufumba nicht er

ntambgira nabi ahora afite imicho myiza."

nicht er zu mir spricht — böse — er bleibt — er hat — Charakter —

Heilt auch Hautausschlag bei Kindern.

38. ikibabanzovu, Baum = umuhengeri. guhengeranya: unschlüssig sein, aufschieben.

"n'umuhengeri umagabo wanjye ajya gushaka agahengeranya

Es ist — umuhengeri Mann — mein — er geht — zu suchen (Frau) er und ist unschlüssig

aramuka yabitekereje yageraho ati umugore wanjye simuharika er steht auf (morgen) — (da) er dieses denkt — so er gelangt soweit —

so: "Weib — mein — nicht ich ihr gebe Nebenbuhlerin"

ati keleke yabyaye abana batatu bagenzi be bakamubgira bati so: ,,nur im Falle — sie hat geboren — Kinder — drei''1) Kameraden seine — sie und ihm sagen — so:

urashaka kwisenyera bati ubgo ugiye guharika ..du willst — dir selbst abreißen (Hütte)" — so: "da — du gehst — zu

umuqore utabyaye muli ikyo gihe akaba ahengeranije igihe eine (d. i. deine) Frau — die nicht geboren hat"; zu — jener — Stunde er und ist - er ist unschlüssig - die Stunde

yajyaga kumuzanira kikaba gishira akazansanga nkomeye (zu welcher) er kam — zu sie heimzuführen — sie und ist — sie ist be-

endet — sie und wird mich finden — ich bin stark agasanga murushije urugo nkomeye murushije ubuhake ku

sie und findet — ich sie übertroffen habe — was den Lugo betrifft — ich bin stark — it. — das Belehntwerden — beim

mugabo twarargwubatse twararukomeje akarya ibyo mugereye

Manne — wir hatten ihn gebaut — wir hatten ihn stark gemacht — sie und ißt — das was — ich ihr habe vorgemessen

ntabona ikyo umugabo amuha ati nijye umugerera ati ntabyo nicht sie erhält — etwas was — der Mann — er ihr gibt — (er sagt) so (daβ) — es bin ich — der ihr vermißt — so: "Nicht etwas

yahinze. sie hat geackert."

Zum besseren Verständnis des Textes sei bemerkt, daß eine junge Frau ohne weiteres fortginge, wenn der Mann eine zweite anführte, weil noch keine Kinder da wären, um das Essen mit der Mutter zu ver-

zehren, wenn der Mann nicht essen will. Sind aber Kinder da und nimmt der Mann keine Teilung des Ackerlandes vor, so liegt es der ersten

<sup>1)</sup> Dann nämlich ist ihre Zukunft gesichert.

Frau ob, der zweiten ihren Anteil an den täglichen Rationen zuzumessen. Dem Manne ist zwar nicht unbekannt, daß die Nebenfrau dabei sehr schlecht wegkommt, auch "liebt er die junge mehr als die alte", aber er kann noch nicht das Vertrauen auf die junge Frau setzen, daß sie gut zu wirtschaften versteht. Wegen der Kinder nimmt auch die erste Frau diese Sachlage an, im anderen Falle würde sie sich mit den bekannten Worten vor dem vollen Kochtopfe davonmachen: "ndi igisambo: ich bin eine Diebin."

39. n umukenke Gram. = urgweru. (kwera: weiß sein.)
"bakwita umukenke nanjye nkakwita
Sie dich nennen umukenke und ich — ich und dich nenne
urgwiru ngahora neza ku mugabo wanjye mfite
urgwiru ich und bleibe — gut — bei — Mann — meinem — ich habe
umutima mwiza wo kumukunda singira inzoka ihin —
ein Herz — gutes — von — zu ihn lieben — nicht ich habe — eine
Schlange (böses Herz) —
duka kumwanga kuko mutekereza nawe akantekereza

duka kumwanga kuko mutekereza nawe akantekereza

die (sich) verkehrt — zu ihn hassen — in anbetracht daß — ich (an) ihn denke — und er — er und (an) mich denkt

imisi yose."
Tage — alle.

Wenn sich die Mädchen mit dem Saft bezeichnen, tun sie *mikunde* bei; die Frauen tun Butter hinzu.

**40.** \*\*n umuchacha Gram. = umuzigam pfizi. kuziga: sich geneigt machen; impfizi: Stier.

"bakwita umuchacha nkakwita umuzigampfizi umugabo

Sie dich nennen — umuchacha ich und dich nenne — umuzigampfizi Mann wanjye ahora anzigamyeho ntagira umutima wo kunyanga

mein — er verharrt — er mir geneigt ist zu — nicht er hat — ein Herz —

von - zu mich hassen

ahora ankunze imisi yose uyu muchacha warenze

er beharrt — er mich liebt — Tage — alle — dieser *mutsatsa* er hatte überwuchert

inzira umugabo wanjye ahora anchachanaho akankulikira

den Weg — Mann — mein — er beharrt — er (um) mich ist herum — er und mir folgt

pgahora mwizigiye nawe kandi akanizigira ati uyu n'umugore

ich und beharre — ich ihm vertraue — und er — dann (auch) — er und mir vertraut — (spricht) so: "Dieses — ist — Weib

wanjye ati ntakitwahukanya."

mein" so: "Nicht etwas uns trennen kann."
Bei den Batutsi dient es dazu, das *rutsiru* (s. o.) zusammenzuhalten; man deckt auch damit die Hütten.

41. n uruvumura, Strauch = umuhuna. (guhuna, vergessen). ,,bakwita uruvumura nanjye nkakwita umuhuna umweko
Sie dich nennen uruvumura und ich — ich und dich nenne — umuhuna
Mweko

wanye ntumvaho nawe kandi uyu muhuna utukuvaho mein -- nicht es mir geht von -- und du -- dann -- dieser -- muhuna nicht er dir geht von

uhora uri igichuri¹) atibuka ikyo umugabo yamubikije du verharrst — du bist — ein Einfaltspinsel — (d. i. sich nicht erinnert)

<sup>1)</sup> igichuri eigentlich Fallsucht.

er nicht behält — was — der Mann — er ihm hat in Obhut gegeben akagitaho rubanda bose bakagisangaho umugabo yakimwaka

sie und es wirft hin — Welt — alle — sie und es finden da — der Mann —

(wenn) er es ihr abfragt

akakibura ntiyibuke ijambo umugabo yamubgiye ari aho

sie und es vermißt — nicht sie sich erinnere an — das Wort — der Mann — er ihr gesagt hat — sei es — irgendwo

yamutumye ari ikyo yamukoresheje muli byose ntagira ikyo

er sie schickte — sei es — etwas was — er sie arbeiten ließ — in — allem nicht sie hat - an was

yibuka byose bihora bizamuteranya n'umugabo

sie sich erinnert — alles — es bleibt — es wird sie entzweien — mit —

Sie verscharrt auch dieses inzaratsi in der Hütte ihrer Konkurrentin, indem sie folgende Kräuter hinzufügt: umutsina, Gram.; umutsimbi, schwarzes Steinchen; igihuna, Bananenwurzel; ikiqwarara, Dornstrauch, alles zu einem Bündel vereinigt. Zu bemerken ist auch, daß sich die Diebe derselben Pflanze auf diese Weise bedienen, damit die Leute überhaupt vergessen, die Diebe zu verfolgen. Die Frau sagt beim Eingraben des Bündels:

"uyu n'umutsina, n'umuhuna, n'igihuna, n'umutsimbi

Dieser — ist — umutsina und umuhuna und igihuna und umutsimbi n'ikig-

warara ndagutsinitse ibili mu nzu yawe

und ikiqwarara ich dir mache abwendig — was ist — in — Hütte — deiner ntugira ikyo wunguka ntasaba umugenzi

nicht du hast — was — du besitzest — nicht sie bittet — Freundin

we ngo amuhe umugabo we ntagira ikyo amuzanira

ihre - mit dem Erfolg daß - sie ihr gebe - Mann - ihr - nicht er hat — was — er ihr bringt

ahagurukira kuli ibyo ntagira inchuti umukunda arira sie macht sich auf - wegen - dieses (Krautes) - nicht sie hat -

Freund — der sie liebt — sie ißt

hejuru yabyo abirara hejuru akabaho rubanda bose bakamwanga

über — diesem — sie ihm schläft — über — sie und ist da — Welt alle - sie und sie hassen

uko bangana ari bagenzi be ntibamukunda ari bagenzi sowie — sie zahlreich sind (alle) — sei es — Freundinnen — ihre — nicht

sie sie lieben mögen - sei es - Freunde b'umugabo ntibamukunde ntagira umuvuga neza mu vom — Manne it. nicht sie hat — wer (über) sie spricht — gut — in

rgwanda umwe. Ruanda — (auch nur) einer."

Dient ferner als rutsiru.

42. umuchundura, Strauch = umutulirgwa. kwulira, Furcht einflößen; hier in verneinter Passivform. "bakwita umuchundura nanye njakwita umutulirgwa

Sie dich nennen usw.

mukeba wanjye ntampangara nkamutegeka iryo mvuze

mukeba meine - nicht sie mir Furcht einflößt - ich und ihr befehle -(das Wort) welches — ich sagte

akaryumva ntantulukira uyunguya n'umutulirgwa sie und es befolgt - nicht sie mir widerspricht - dieser hier - ist umutulirgwa

mpora muhatse naramugize imbga abandi bose baje

ich beharre - ich sie habe belehnt - ich sie gemacht habe - einen Hund — andern — alle — (so) sie gekommen bati s'umugore bati n'umuja wa mukeba we bati yamugize (sprechen) so: "Das ist keine — Frau"; so: "Sie ist — die Sklavin — von — mukeba ihrer"; so: "Sie hat sie gemacht zum imbga ikyo yamutegetse kyose nikyo akora amutegeka Hund — was — sie ihr befahl — alles — ist so — sie tut — sie ihr befiehlt gusenga akajyayo iyo amutegeka kuvoma akajyayo bati zu Brennholz auflesen — sie und geht hin — wenn — sie ihr befiehlt zu Wasser schöpfen — it. (sie sprechen) so: yabaye imbqa rqwose." "Sie ist geworden — ein Hund — vollends." **43.** umuhurura, Rankengewächs = ikigenzanda. kugenza: gehen auf; inda: Bauch. "iki n'ikigenzanda uko kigenza inda kitagira amaboko Dieses — ist ikigenzanda sowie — es geht auf — dem Bauch — es nicht hat — Arme = Vorderfüße ntikigira amaguru kikichara kigandaye ari kigenzanda nicht es hat - Hinterfüße - es und sitzt (= beständig) - es schleicht -(da) es ist — eine Schleiche nawe arichara agenza inda akaya kuryama ariye akabyuka und sie — sie sitzt — sie geht auf — dem Bauch — sie und geht — zu schlafen — sie hat gegessen — sie und steht auf akarya ntiyibuke kubikira umugabo ntiyibuke umwana uri sie und ißt — nicht sie bedenke — zu wegstellen für — den Mann nicht sie denke an - das Kind - das ist mu rugo ntiyibuke umushumba wahura ntiyibuka umushyitsi im — Lugo — it. den Hirten — der hütet — it. den Gast warara ntiyibuke kugira ngo azagira ikyo abika ararya der etwa schläft (dort) — it. — zu tun (so) — daß — sie wird haben etwas was — sie zurückstellt — sie ißt ntazigane akarira aho akamara ntiyibuke kubikira umuqabo nicht sie aufbewahre — sie und ißt — dort — sie und aufzehrt — it. zu zurückstellen für — Mann umugabo akamwita igisambo rubanda bose bakamutaranga ku der Mann — er und sie nennt — eine Diebin — Welt — alle — sie und sie verspotten — auf gasozi ngo n'igisambo achura umugabo." dem Hügelchen — sagend — sie sei — eine Diebin — sie unbeachtet läßt (alles aufessen) - den Mann. Wird auch unten in die Getreidespeicher gelegt; bewirkt reiche Ernte. 44. umushushgwe, Rankengewächs = shingichumu. (kushinga: einpflanzen; ichumu, Lanze.) "bakwita etc. ngahora ndi mu rugo rgwanjye ichumu ry'umugabo Sie dich nennen etc. ich und verbleibe — ich bin — im — Lugo meinem — die Lanze — von — Manne wanjye; nkuko umugabo akunda ichumu rye nuko nanjye ahora meinem; gleichwie - der Mann - er liebt - Lanze - seine - es ist so — auch ich — es verbleibt antayeho umutima nkuko yataye umutima ku ichumu rye. er mir hat geworfen zu — das Herz — sowie — er hat geworfen — das Herz — zu — Lanze — seiner ajya kugira aho ajya akagenda ambgiye ntampishe ajya aho

er geht — zu haben — wohin — er geht — er und macht sich auf — er mir (es) gesagt hat — nicht er mir verberge — er geht — wohin yagiye akagaruka akambgira ntampishe akichara ankunze imisi er gegangen ist — er und kehrt zurück — er und mir (es) sagt — it. er und sitzt — er mich liebt — Tage

yose ali kumwe n'abandi mu nzira baganira ati s'umugore wanjye alle — er ist — zusammen — mit — andern — auf — dem Wege — sie plaudern — er so: "Nicht ist es — Weib — mein

ni mama.

es ist - meine Mutter."

Wird auch am Hütteneingang aufgehängt und im Herde verbrannt.

45. amakara, Gram. = umutsina, vgl. Nr. 41.

**46.** ruvunamachumu, Strauch = inkuruba. (gukuruba, berauben.) ,,bakwita usw. mukeba wanjye nkazamukuruba ku mugabo Sie dich nennen usw. mukeba meine — ich und werde sie unmöglich machen — bei — Manne

nkamutwara ibintu byose uzanye akayoga gakaza iwanye ich und ihr nehme weg — Sachen — alle — jemand hat gebracht — etwas Pombe — sie und kommt — zu mir

uzanye udushyimbo dukaza iwanjye umuntu wese akanzanira it. ein wenig Bohnen — sie und kommen — it. Mensch — jeder — er und mir (etwas) mitbringt

ntiyagira umugana akichara alira mu mgotsi agasa na bakame nicht es möge geben — wer sie besucht — sie und sitzt — sie weint — im — Rauche (plur.) — sie und gleicht — dem — Hase

iri mu kigunda akaba akichara alira akabalira uwo abonye der ist — auf — der Steppe — sie und ist — sie und sitzt — sie weint sie und anredet — jeden den — sie trifft

akabalira umunegura umuseka akabalira umwanzi umuhema it. der ihr übel nachredet — der sie verlacht — it. Feind — der (gegen) sie die Zähne fletscht

yamara kugenda ati ni nyiragakeri. (wenn) sie beendet — zu gehen — er so: "Es ist — eine Tändlerin (,,Froschweib").

Der Vergleich mit dem Hasen wird folgendermaßen erläutert: "Wird er nicht beständig von den Jägern verfolgt? Ist er nicht schutzlos dem Regen, dem Winde, der Sonne ausgesetzt, während andere Tiere doch ihre Höhlen haben?"

Die Pflanze dient als Arznei gegen die bekannten binyoro.

Die Mädchen verwenden sie zum Einsalben mit andern Pflanzen mit sog. "guten Pflanzen". Ich wende ein, diese gehöre doch zu den bösen. Antwort: Im Verein mit den andern guten wird sie auch gut.

Sonstige Verwendungen wie gewöhnlich: Verbrennen und Einreiben,

Aufhängen u. v. m.

47. urukurazo, Baum = uruhombo. igihombo = igihumba: Frau, die die Sachen des Mannes verschleudert. Aus obigem Holze werden Köcher (amabano) hergestellt; andere Köcher werden geflochten. "bakwita". . . umukeba wanjye akichara ari igihumba umugabo umukeba meine — sie und sitzt — sie ist — eine Verschwenderin — der Mann

yamukamiye inka ntazamuha utuvuta ngo yisige akichara ashyira (wenn) er ihr melkt — Kühe — nicht sie wird ihm geben — etwas Butter daß - er sich salbe - sie und sitzt - sie führt

ku munwa akingwera ntiyibuke guha umugabo arateka ntibishya

zum — Munde — sie und trinkt für sich — nicht sie denkt — zu geben dem Manne - sie kocht - nicht es wird gar

umugabo yamubitsa inzoga akaysukamo amazi umugabo yagira ikyo der Mann - wenn er ihr in Verwahr gibt - Pombe - sie und (in) sie schüttet hinein — Wasser — der Mann — wenn er hat — etwas was

amwaka undi agakimwima abandi bati yareruye bati yabaye igisambo er von ihr fordert — die andere — sie und es ihm abschlägt — die andern sie so: "Sie ist aufsässig geworden; so: "Sie ist geworden — eine Diebin"

rgwose; umugore ati n'igisambo yachuje umugabo n'abagabo bamunegura vollends; eine Frau — so: "Sie ist — ein Spitzbube — sie hat weggefressen dem Manne - auch die Männer - sie ihr übel reden nach

bati yabaye igisambo yachuje umugabo.

so: "Sie ist geworden - eine Diebin - sie hat weggefressen - dem

Wird nicht in der Hütte aufgehängt; die Asche der verbrannten Pflanze kommt aber in den Herd der mukeba, wobei die Frau sagt: "ndaguteranyirije bahora baguteranya n'umugabo imisi yose.

Ich dich entzweie — sie verharren — sie dich entzweien — mit — dem

Manne — Tage — alle."

48. umuhoko, Strauch = bahoherubusa. guhoka: schwatzen; ubusa: nichts, dummes Zeug. Muhoko wird gleichzeitig mit igichumuchumu, Gram. verwandt, bei Frauen igichumuro genannt. (guchumura = verbotene Namen aussprechen.)

"bakwita . . . umwanzi wese avuga amagambo ye ku busa bose (mein) Feind — jeder — er sagt — Worte — seine — für — nichts — alle bakamubgira ntabyiteho ati barahokera ubusa ntakyo bizamutwara

sie und ihm sagen1) — nicht er (auf) es acht habe darauf — er so: "Sie schwatzen — umsonst — nicht etwas — es wird ihr wegnehmen = schaden iyaba ari uwamubgiye waduteranyije akaza kumbgira; bakwita

wenn es sich findet — es ist — jemand der (zu) ihm sprach — der uns entzweite - er und kommt - zu mir sagen; sie dich nennen

igichumuchu nkakwita bantunganigichumuro mvuqa mabukwe

igichumuchu ich und dich nenne — "sie mich behalten mit dem Namensagen" ich sage (den Namen) — meine Schwiegermutter

ibyo ntibinyahukanya mvuga databukwe ndi kumwe n'umugabo wanye dies — nicht es mich fortjagt — it. Schwiegervater — ich bin — zu-sammen — mit — Mann — meinem

ntibigira ikyo bintwara dutongana na mabukwe umugabo wanjye nicht es hat — was — es mir wegnimmt — wir zanken (ie. ich und sie)

mit — Schwiegermutter — Mann — mein

ntabyitaho yuko natonganye na nyina bati ka kanwa karachogoye nicht er (auf) es aufmerksam ist darauf - daß - ich (mich) gezankt habe — mit — seiner Mutter — sie so: "Jenes — Mäulchen — ist still

yagiraga bati umugore aramutegeka bati urugo rgwasigaye argwivu-(das) er hatte" — sie so: "Das Weib — es ihm befiehlt" so: "Der Lugo -

er ist geblieben - sie (in) ihm spricht allein

giramo niwe wabaye nyirargwo. es ist sie — die ist geworden — Herrin desselben."

Indem sie sich damit bezeichnet, sagt sie: "bahokera ubusa" (s. o.), darauf drückt sie den Saft über den Herd aus, wirft das Kraut dann selbst ins Feuer und spricht:

<sup>1)</sup> Meinem Manne.

"mbese urachogoye, mbese ka kanwa kose karatsogoye?"

(Sollst) etwa — du (noch nicht) still geworden sein — it. — jenes — Mäulchen — ganzes — es (noch nicht) still geworden sein?"

Mädchen wenden es beim gukuna an.

Wird auch speziell für Abortus bei schwangeren Jungfrauen gebraucht. Die Mutter mit ein paar älteren Tanten führen das Mädchen ins Gikali (s. Plan), reichen ihr etwa ½ l von dem Saft, worauf sie ihr den Leib kneten; dann erfolgt Abortus oder auch nicht. Manchmal trinken auch schwangere Frauen bei Ehescheidung davon aus Ärger, um dem früheren Manne kein Kind gebären zu müssen. Sie tun das allein, weil manchmal Tod auf den Genuß der Pflanze folgt und niemand Lust hat, sich Blutrache wegen "Giftmischerei" zuzuziehen.

Hie und da wird muhoko auch zu Selbstmord verwandt.

**49.** umwamira, Rankeng. = umwange. (kwanga, hassen.)

Kommt nicht in das Mweko, sondern zusammen mit folgendem inzaratsi in das Bett der Mukeba; auch preßt sie den Saft über dem Herde der Mukeba aus und sprengt davon gegen den Innenraum der Hütte, nach oben und seitwärts. Bei diesem Zeremoniell sagt sie:

"bakwita umwamira . . . umugabo we amwanga baryamye

Mann — ihr — er sie haßt — (da) sie schlafen —

amwangira ku ziko ntibagire ubgo bavugana neza ngo

er sie haßt — am Herde — nicht sie haben — einen Augenblick wo — sie sprechen zusammen — gut — so daß

barakundane; arimo inyabarasanya¹) bichara barasana

sie sich lieben; es ist drin — inyabarasanya sie sitzen — sie befehden sich n'umugabo ntihagira ubiyobergwa rubanda bose bakichara

(sie) mit — dem Manne — nicht es gibt — wer es nicht weiß, Welt — alle — sie und sitzen

batangara; arimo umuryanyoni<sup>2</sup>) n'ikiryana bakichara baryana sie sich wundern; es ist drin — umuryanyoni es ist — (etwas) was beißt —

it. sie sich beißen (= streiten)

imisi yose ntihagira ubgo basiba rubanda bakichara bachaho umugani Tage — alle — nicht es gibt — wann — sie aufhören — die Leute — it. sie werfen aus darüber — einen Spruch

bati n'abasazi mu rugo rgwabo; alimo amasarabgayi (s. o.) uko sie so: "Es sind Verrückte — in — Lugo — ihrem; es ist drin — amasarabgayi sowie

ibuye likomera umugabo yichara amukomereye atagira ikyo ein Stein — er ist hart — der Mann — it. er gegen sie ist hart — nicht er hat — was

amuhereza; alimo amabyi y'imbeba imbeba zichara ziryana er ihr zusteckt; es ist drin — Dreck — von — Mäusen — die Mäuse — it. sie beißen sich einander

imilizo baryane³) bashondane nk' inkoko batangaze rubanda rgwose in die Schwänze — sie mögen sich beißen — sie mögen kämpfen miteinander — wie — Hühner — sie in Erstaunen setzen — Welt — alle rubanda babachaho umugani.

die Leute — sie ihnen werfen auf — eine Fabel (d. h. sie werden zur Fabel bei allen Leuten)."

Die Überbleibsel nach dem Ausdrücken werden hinter dem Bett (ivulire, s. Plan) am Hüttenrande unter dem Dachstroh eingescharrt.

3) D. h. die Eheleute.

<sup>1)</sup> Von barasana: wörtl. sich beschießen = im Krieg leben (s. o.)

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) kurya: essen, beißen; inyoni: Vogel, Vögel (s. o.).

Nun folgt die Anti-, d. h. Segensprozedur für sie selbst. In einer Topfscherbe hat sie Wasser bereitgehalten, worin sich die Segenskräuter befinden: umubagabaga, umukunde, ingarikabiganza, inono (weiße Erde = ingwa). Sie begibt sich damit, immer ungesehen, auf einen Scheideweg in der Nähe und beginnt damit, sich die Hände zu waschen, indem sie sagt: "umugabo wanjye ntanyanga n'abagienzi banjye bose barankunda

Mann — mein — nicht er mich haßt — und — Freunde — meine alle — sie mich lieben

ntibagira uko banyanga bagenzi banjye n'abandi bose bichara nicht sie haben - wie - sie mich hassen - Freunde - meine -- und andern — alle — it.

bankunda ubu n'ubuhoro bg'isi ngo bgabyawe na gasani1) sie mich lieben — dieses (d. h. Wasser) — ist — Friede — von — der Erde — (man sagt) daß — es sei gezeugt — von — gasani.

Darauf bezeichnet sie sich mit dem Pflanzenbüschel, indem sie

..iyi n'ingarikabiganza, uyu n'umukunde, uyu n'umubagabaga, iyi n'inono<sup>2</sup>) y'abasindikibanda3) twichara tunonoye n'abagenzi be bose it. wir sind glücklich — mit — Freunden — seinen — allen.

ntibagira ubga banyanga.

nicht sie haben — wo — sie mich hassen."

50. umuyenzi, Wolfsmilch, Baum = inkomo. "bakwita . . . kuko ari inkomo bashyizeho imbga baiykoma ngo ihame weil — da ist — ein Verbot — (das) sie gesetzt haben dahin — einen Hund — sie ihn in Zucht halten — damit — er bleibe iruhande rgwa shebuza nanjye ndagukomye uko umwekso wanjye an der Seite — von — (seinem) Herrn — auch ich — ich dich in Zucht halte — sowie — umweks — meines

mpora nutayeho umutima nawe uhora untayeho umutima ich bin stets - ich habe ihm geworfen zu - das Herz - auch du (Mann) — du verbleibst — du hast mir geworfen zu — das Herz

utumvire iruhande uhora untekereza nkuko imbga ihora itekereza

nicht du mir gehest von -- der Seite -- du verbleibst -- du an mich denkst - sowie - der Hund - it. er denkt an

shebuza nkuko ihora imukulikira mu nyuma nanyye nichara den Herrn — sowie — it. — er ihm folgt — von — hinten — auch ich — it. unkulikira ntugira uko unyanga.

du mir folgst - nicht du hast - wie - du mich hassest."

Kommt auch unter das Kopfkissen.

**51.** ikiryogoryo, Vogel = igishgwi (Spatz, einfältiges Weib). Sie nehmen Federn dieses Vogels.

"bakwita . . . mukeba wanjye yichara ari igishgwi utagira agatima mukeba meine – it. sie ist igishwi nicht sie hat – ein Herzchen agatekereza umugabo ashaka kunama akanya mu uzu ntagira sie und denkt an (d. h. zu denken an) - Mann - sie will - niederhocken -

sie und verrichtet Notdurft - in die Hütte - it.

agatima kamuyjana kunya ntabyibuka ngo ajye hanze nka abandi

Weiße Farbe Zeichen des Glücks.

<sup>1)</sup> Der Sultan trägt den Namen d. h. Beinamen nyagasani; so auch der Schutzgeist Kyangombe; wollen die Eingeborenen jemand speziell ehren, so geben sie ihm diesen Namen, um die Güte und Mildherzigkeit zu bezeichnen. Hier also etwa in unserer Stilart: "Du, aus einer Charis geboren". — Auch Gottesname.

2) Weiße Erde, im Wasser aufgelöst, dient zu Segensbesprechungen (S. Teil I).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>) Abasindi, Name einer Familie; it. das folgende Wort. Sinn: Alle Welt bedient sich des inono als Zeichen des Glücks.

ein Herzchen — das sie hinausführt — it. nicht sie (sich) darin erinnert daß — sie gehe — hinaus — gleich — den anderen

ashaka kunyara akajya mu nzu gibuka yuteka utashyira inkono

sie will — urinieren — sie und geht — in — die Hütte — sie erinnert sich — zu kochen — nicht sie schüttet (in) — den Topf

mo amazi akayitekeraho gusa agashyirira umugabo we ntabirye

hinein — Wasser — sie und (mit) ihm kocht damit — einfachhin — sie und läßt anbrennen — Mann — ihrem — (so daß) er nicht es ißt

agahugira guseka gusa agaseka rubanda rgwose bakamwita

sie und vergißt (sich) dahin — zu lachen — nur — sie und lacht aus - Welt - alle - sie und sie nennen

umupfu bati n'igishgwi kimwe kiguruka ku gasozi rubanda rgwose

eine Verrückte — sie so: "Sie ist — ein (dummer) Spatz — einziger = wahrer — der fliegt — auf — dem Hügelchen" — Welt — alle

bati n'umuptu agahugira kwasama nk inyoni abandi bose bati

sie so: "Sie ist eine Verrückte" — sie und vergißt usw. — den Schnabel aufzusperren — wie — ein Vogel — anderen — alle — sie so:

"n'umunyaburyobuke"1) umugabo we akichara avuga ati sinshoboye

.. Sie ist — eine die hat Art wenig" — Mann — ihr — it. er sagt — so: "Ich werde nicht fertig

umusazi ati sinashatse umugore nashatse igishgwi.

(mit) einer Gecken" er so: "Nicht ich habe geholt — ein Weib — ich habe geholt — einen (dummen) Spatz." Sonst keine Verwendung.

52. ingurube: Wildschwein. Sie nehmen ein Schwartestreifchen. "iyi u'ingurube mukeba wanjye muguruba ku mugabo mukeba meine - ich sie fertig mache - beim - Manne

ntagira uko amuganaho yichara araho ikyo mubgiye agakyumva

nicht er hat — wann — er mit ihr geht um — it. er ist da — alles was — ich ihm gesagt habe — er und es hört darauf

nkamubgira nk umwana wanjye nkuko umuntu abgira umwana ich und ihm sage — wie — Kind — meinem — sowie — ein Mensch —

er sagt - einem Kinde

umukundiye ukumva ikyo yamutegetse yagira aho amutuma

das ihm willig ist — es und befolgt — was — er ihm aufgetragen wenn er hat — wohin — er es schickt

akamwumvira ntihagira umenya ikyo yamutumiye ntihagira

es und auf ihn hört - nicht es gibt - wer weiß - (zu) was - er es schickte zu - it.

umenya ikyo baganiriye ijambo ryichara ar iryachu ko tuli it. was — sie besprochen haben — das Wort es ist — unseres — so wir sind

babili tugasezerana tukajy inama rubanda bati bariya zwei - wir und besprechen miteinander - wir und gehen (pflegen) - Rat - die Leute - sie so: "Jene da

bakundana bay inama bati bichara basezerena bati sie lieben sich it.

basa n'abajyana.

"Sie gleichen — (mit) — Reisegefährten." (wörtl. die zusammen gehen.) Keine andere Verwendung.

53. umudakubitgwa, Kokon eines Insekts = senyamiganda. se: Vater; nya: Namenspräfix, besitzanzeigend; miganda: Hüttensparren, weil das Gespinst wegen der Gräserteile Ähnlichkeit mit dem Hüttenwerk

<sup>1)</sup> Grobian.

hat. Der Kokon wird an beiden Seiten geöffnet und die Puppe herausgezogen worauf die Frau sagt:

"iyi ni senyamiganda mpora nubatse n'umugabo wanjye

it. ich habe gebaut - mit - it. it.

rubanda bose bati bashinze imiganda abagabo bati urgwabo Welt — alle — sie so: "Sie haben eingerammt — die Sparren — die Männer so: "Der ihrige (Lugo)

rurakomeye mpora nkomeye sinjegajega ntazan umugore er ist stark — ich verbleibe — ich bin stark — nicht ich wanke — nicht er heimführt — ein Weib

ngo njegajege ntasumbakaza ngo njegajege aramuharara daß -- ich ins Wanken komme — nicht er geschiedene heimführt — it. it. er ihr gut ist

sinjegajege mpora nkomeye ararongora sinjegajege abandi it. it. it. er heiratet eine Jungfrau siuzegazega anderer bose yashinze imiganda bati niwe nyirargwo bati niwe

alle: "Sie hat (fest) eingerammt — it. sie so: "Es ist sie — Inhaberin desselben (Lupo) — sie so: "Es ist sie

urgwubatse abandi bati niwe ukwubakiye bati uzamenya yuko

die ihn gebaut hat — die andern — so: "Es ist sie — die für dich gebaut hat so: "Du wirst wissen — daß

utamutera imitima ihagaze umugore azanye akamuta

du nicht ihr zuschlägst 1) — Herzen — die aufrecht stehen (= Kummer) — das Weib (das) — er heimführte — er und es verwirft bati umugore yaramutaye nk amabyi ntakarushya asubirayo 2).

sie so: "Das Weib — er hat es weggeworfen — wie — Kot — nicht er und sich abmüht — er geht zurück dahin.

Kommt auch in die Fußringe.

**54.** *igihura*, Fischotter = *inzibyi* (*kuzibya*: verstopfen, hier Mund stopfen.) Es wird ein kleiner Pelzfetzen benutzt. *iyi n'inzibyi njibije umukeba wanjye yaj ino atazahakirira* 

ich habe gestopft umukeba meine — sie kam — hierhin — (daß) sie nicht wird da glücklich

ntagira ikyo ahungukira ntahungukira agakanda, ntiyunguke

nicht sie hat — was — sie da bekommt — nicht sie da bekommt — ein Schürzlein, nicht sie bekommt

akaringa ntiyunguka agatega, ntiyunguke agatare ahora

ein Kupferringlein it. ein Fußringlein it. ein Armbändchen — sie verbleibt bamukomer impuzu akazagenda atinya urungano rubanda

sie ihr klopfen — Rindenstoffe — sie und wird gehen — sie fürchtet —

das Gespött — Welt

bose bakamunena bakamuseka ngwewe ngo yarafite akanwa

alle — sie und sie meiden — sie und sie auslachen: "sieh' doch!" — (sie sagen) daß — sie hatte — ein Mäulchen

ngo mukeba yamujibije ngo amaze guchogora.

daß mukeba sie sie hat gestopft — daß — sie fertig ist — zu sein stille. Schwangere Frauen binden sich dieses inzaratsi um den Leib, tun aber noch hinzu: indiba, umuhanga, umuheha, umuseke, inkomo, isimbi (Muschel) imbaka. (Dierb. vgl. Nr. 56.)

**55.** *ihene*, Ziege. Verwandt werden die Schamhaare (*igishyira*) mit dem betreffenden Stückchen Fell; vorerst wird das Stückchen aber über dem Herde getrocknet.

<sup>1)</sup> Verursacht.

<sup>2)</sup> Um sie wieder heimzuholen.

"iki n'igishyira") ky ihene uko umwana w'ihene ukulikira nyina Dieses — sind die Schamhaare — der — Ziege — sowie — das Junge — einer — Ziege — es folgt — der Mutter

umugabo wanjye yichara ankulikira aho nagiye akaza kunsura

Mann — mein — it. er mir folgt — wohin — ich gegangen bin — er und kommt — zu mich besuchen

natekereza kwahukana twatongane akankulikira agahamaho

wenn ich denke — zu scheiden — (nachdem) wir uns gezankt haben er und mir folgt - er und bleibt da

xukicharana ntagira aho ajya ati umugore wanye atagenda

wir und sitzen zusammen — nicht er hat — wohin — er geht — er so "Weib — mein — daß es nicht weggehe"

akankulikira nkuko ihene ikulikira nyina igenda iyonkera

er und mir folgte — sowie — das Zicklein — sie folgt — der Mutter — es geht — es an ihr saugt von

inyuma iyirondeka bati ahali yamwibabuliyeho

hinten — es an sie sich heftet — sie so: "Vielleicht sie für ihn sich gesengt

Dieses "Ansengen" beruht auf der Gepflogenheit, bei Ankunft eines neuen Tieres (Ziege, Schaf) ein schon vorhandenes an einer Körperstelle zu versengen: Nun bringt man die Schnauze des ersteren an diese Stelle um es durch den Geruch anzugewöhnen.

Sonst keine Verwendung.

56. igitembetembe: indibu. (Kerne einer Art wilden Banane.) vgl. Nr. 54 "n'indibu idatoboye mukeba wanjye yibuka kundoga bikamunanira Dies ist indibu es nicht ist durchlocht — mukeba meine — sie denkt daran

— zu mich vergiften — es und ihr unmöglich ist

ntagira uko abyibuka uwo abazize wese abitaho.

nicht sie hat - wie - sie daran sich erinnert - wen - sie gebeten hat (darum) — jeder — er es wirft hin."

"iyi n'imbaka umukeba wanjye mubaka ku bintu byose dieses — ist — imbaka umukeba meine — ich sie abtue — an — Sachen allen

nichara murusha ubukuru nkichara mutegeka iryo mubgiye ich sitze— ich ihr bin vor — (an) Würde — it. ich ihr befehle — das (Wort) das — ich ihr sagte

akaba ar iryo arumva bati yaramuhatse n'umuza we es und ist — es ist — dieses (auf) was — sie hört — sie (die anderen) so:
"Sie hat sie belehnt — es ist — Dienerin — ihre"

ntiyibuke agatima g ukujya gukolera umugabo abandi bati nicht sie denken an - ein Herzchen - von - zu gehen - zu arbeiten für — den Mann — die anderen — sie so:

"yamubatse ku bintu be byose bati n'umutindi ntakyo agira sie sie übervorteilt hat — an — Sachen — ihren — allen — sie so: "Es ist — ein armes Ding — nicht etwas — sie hat

nkichara naramugize imbga yanjye."
ich und sitze — ich sie gemacht — Hund — meinen. iyi n'inkomo2) mukeba wanjye ndamukomanirije

iyi n'inkomo mukeba meine - ich sie abwendig mache von andern

mukomanirije ku mugabo mukomanirije mu bakobga it.

ich sie abwendig mache — beim — Manne — it. unter — den Mädchen — it. mu nchuti it. kuli bagenzi be bose it. kuli bagenzi b'umugabo

<sup>1)</sup> Wörtlich: Schwanz.

<sup>2)</sup> Stummelaffe.

unter — den Kameraden it. bei — Freundinnen — ihren — allen — it. bei Freunden - vom - Manne ntagira ikyo yunguka. nicht sie hat - was - sie bekommt. iyi n'isimbi1) yabarutse ku giti nanjye nichara mubaruye Dieses — ist — eine Muschel — sie ist abgefallen — vom — Baum — auch ich - ich sitze - ich sie schüttele ab ku bintu byose uko isimbi yera nanjye nichara neze ku mugabo von — Besitztümern — allen — sowie — die Muschel — sie ist weiß — auch ich — ich sitze — ich bin (ganz) weiß — beim — Manne kuko itagira ikiyihindura n'umugabo wanjye arichara ar weil -- sie nicht hat -- was sie umändert (i. e. schwarz zu sein) -- auch — Mann — mein — it. er ist umweru yichara ari mwiza mu mutima ntagira umutima ein Weißer it. er ist — gut — im — Herzen — nicht er hat — ein Herz uhinduka ntanyanga ngo natonganye n'umugore ubgo das sich ändert - nicht er mich haßt - weil - ich mich gezankt habe mit — (seiner) Frau — im Gegenteil ntibimutera agahinda yichara ar inyange abandi bati asa n'isimbi nicht es ihm zuwirft - Unmut - it. er ist ein netter Mensch - die andern sie so: "Er ist gleich — mit — einer Muschel bati umutima we ntuhinduka bati n'inyange rgwose."
sie so: "Herz — sein — nicht es umsetzt" sie so: "Es ist — ein lieber Mensch — ganz und gar." uyu n'umuseke umugabo wanjye ahora ansekera kuko uhora Dieses — ist — Rohr — Mann — mein — it. er mich anlächelt — weil — it. weze imbere nawe yichara ari mwiza ntampinduka rubanda es ist weiß — innen — auch er it. er ist — gut — nicht er mir sich verändert ntibamwoshya ngo ampinduke abaturanyi ntibamwoshya ngo ampinduke nicht sie ihm reizen — daß — er mir sich verändere — die Nachbarn it. it. it. abagenzi ntibamwoshya ngo ampinduke ahora ansekera imisi yose die Freunde it. it. it it. er mich anlächelt — Tage — alle ntagira umutima wo kunyanga. nicht er hat — das Herz — von — zu mich hassen. uyu n'umuheha2) w'umuhitira wanyoye ubuki uko abatware Dieses — ist — ein Saugrohr — von — Gebrauch³) — welches getrunken hat — Honig⁴) — sowie — die Häuptlinge

bakunda ubuki umugabo wanjye arichara

sie lieben - Honigpombe Mann - mein - it. ankunz uko abantu bose bakunda ubuki uko abatwa

er mich liebt — sowie — Menschen — alle — sie lieben — it. it. die Batwa bakunda ubuki uko abantu bose bicharaho bakabutekereza

sie lieben — it. sowie — Menschen — alle — sie sitzen da — sie und (an) sie denken

ungeheure Ding da.)

2) Im Falle ein gebrauchtes Saugrohr: umuheha w'umuhitira, das sich die Frau auf Seite gelegt hat; es muß aber zu diesem Zwecke Hydromel daraus getrunken worden sein.

<sup>1)</sup> Die Eingeborenen haben die Vorstellung, daß die Muscheln auf Bäumen wachsen, weil sie sie speziell auf Bambus vorfinden. Sie werden meistens in dem Birungagebiet geholt. Man darf jedesmal nur eine Muschel mitbringen, um dann für eine zweite auch eine zweite Reise zu machen. So bedeutet der Name des Vulkans Karissimbi, zerlegt: kar isimbi, es ist eine Muschel, weil die Schneekuppe ins Land hinüberglitzert. ("Kari", Antiphrasis: "das kleine Ding da" für: das

<sup>3)</sup> guhitira: durchziehen. 4) D. h. Honigpombe.

umugabo wanjye akichara ankunze. Mann — mein — it. er mich liebt.

Das museke wird auch als giheko von schwangeren Frauen um den Leib getragen. Der Mann muß das Rohr mit einem Schwert abschlagen und eilig zurückkehren als Symbol, daß der Foetus nicht im Wachstum zurückbleibe.

museke ist auch impumbya. Für einen im Kriege sich befindenden Sohn, trägt es die Mutter auf dem Rücken, weil, wie ich schon erwähnte, Kinder auf dem Rücken getragen werden; für den Mann auf dem Leib; in beiden Fällen nicht quer, sondern in senkrechter Richtung, oben am Hals befestigt und unten um den Leib gebunden. Ist die Mutter bereits gestorben, so trägt der Vater es für den Sohn.

57. umuvumba, Strauch = umuta (guta: verstoßen).

Bevor es ins M. kommt, beobachtet die Frau ein gewisses Zeremoniell, wobei die mukeba durch obige Pflanze versinnbildet wird.

Am Abend legt sie das inzaratsi an das gikingi ky irembo (Pforten des Lugo-Einganges). Am Morgen nimmt sie es dann weg mit den Worten: "bagutaye ngwino ngutoragulire."

Sie dich haben verstoßen — so denn her — daß ich für dich auflese."1)

Darauf legt sie es in das *inkomanizo* (s. Plan) am Eingang der Hütte. Dort verbleibt es wieder die ganze Nacht. Beim Hinlegen sagt sie: "irariraho ejo nzaza gukwenda."

Schlafe für dich hin da - morgen - ich werde kommen - zu dich holen?

Am Morgen nimmt sie es auf und legt es mu mirambizo (unter das Bett) mit den Worten: "irariraho". Nun uriniert sie darauf, indem sie

mbega baragusuzuguye none basigaye bakunyara

Ei wie doch — sie gegen dich betragen haben sich unanständig — jetzt. sie sind geblieben — sie (auf) dich urinieren

hejura ngwino nguhe akerera2) nakugize imbga yanjye.

oben drauf — so denn her — daß ich dir gebe — etwas Milch — ich dich gemacht habe - Hund - meinen

Nun trägt sie es in den butega oder im M. indem sie sagt: uyu n'umuta agashesho karashize jyaha nguhakireho.

it. it. die Flitterzeit (eigentlich: Zeit der tâtigen Gattenliebe) - sie ist vorbei – komm her – daß ich dich in Lehnschaft nehme.

58. imbga, Hund = intabonwa (was nicht gesehen wird).

Unter diesem Namen bezeichnet man das muzika3) (Eihäute) welches die Eingeborenen bei der Geburt von jungen Hunden "in heißem Kampfe" mit der Hündin sich erringen, da diese das muziha gleich auffrißt. man sich ein solches nur selten verschaffen kann, ist der gegebene Name in soweit berechtigt. Von diesem muziha wird ein Stückehen zu dem besagten Zwecke getrocknet.

iyi n'intabonwa mukeba wanjye ntambona ntabona mukeba meine — nicht sie mich sieht — nicht sie sieht

1) D. h. daß ich dir helfe; man merke die Bevormundung heraus.

2) Im Gegensatz zu amata (reine Milch) Milch mit Wasser gemischt, bei bahutu gebräuchlich.

<sup>3)</sup> In Teil I schrieb ich, daß das menschliche ingobyi einem Hunde vorgeworfen wird, und zwar das eines Knaben einem Hunde, das eines Mädchen einer Hündin. Es kann aber auch im geheimen vom Vater oder der Schwiegermutter am Fuße des mulinzi (s. Plan) begraben werden, nachdem man Feldsalat, Kürbisse, Eleusine, Taro und hie und da Negerhirse hineingefaltet hat. Das nennt man  $guhemba\ ingobyi = bezahlen das\ ingobyi$ .

imyaka yanjye ntabona ikyo nahinze ntabona amatungo Ernten - meine - it. was - ich geackert habe - it. Kleinvieh. yo mu rugo rgwanjye arayalirira kuko ari intabonwa1) von - in - Lugo - meinem - sie sie beweint - weil - es ist - Un-

ibonwa na bake nawe abona bike ntabona twinshi das wird erhalten — von wenigen — auch sie — sie erhält weniges — nicht sie erhält - viel (Sächlein)

ntabona utumukijije ahora abona ututamuhagije araho it. die (Sächlein) sie auf die Höhe bringen — sie verbleibt — sie bekommt — die nicht sie sättigen — sie ist da

ari umukene imisi yose ahora alira ntakgo abona ntabona sie ist — arm — Tage — alle — it. sie weint — nicht etwas — it. it. akabyizi k'umugabo ntabona ijambo ry'umugabo uko ein Arbeitstag — von — Mann — it. ein Wort — von — Mann — sowie

atabona ijambo niko atabona umugabo. sie nicht bekommt — ein Wort — es ist so — sie nicht bekommt — einen

Wird auch am Hals oder an den Beinen als Vorbeugungsmittel gegen

binyoro<sup>2</sup>) getragen. **59.** umukunda, Strauch = bei Frauen hie und da umukundiranya

gukundiranya: gegenseitige Zuneigung hervorrufen. uyu n'umukundiranya umugabo wanjye arankunda n'abagenzi Mann — mein — er mich liebt — und — Freunde banjye barankunda bose singira unyanga.

meine — sie mich lieben — alle — nicht ich habe — wer mich haßt.

Außer dem Gebrauch bei Frauen und Mädchen, welche letztere sie auch als Amulett tragen, hat das Sträuchlein noch verschiedene Anwendungen: "umukunda ni mukuru", (der Mukunde ist angesehen); so noch im kubandwa und im gutsindira inka (bewegen dazu die Kuh), im Falle daß sie ihr neugeborenes Kälbchen nicht säugen will: Dazu wird die Pflanze gemahlen, das Mehl mit Salz vermengt und so der Kuh auf der Hand dargereicht mit den Worten:

"kunda umukamyi, kunda inyana yawe, kunda umugenzi liebe — den Melker — it. Kalb — deines — liebe — den Gefährten pora n'inyana yawe.

nimm an - auch - Kalb - dein.

**60.** ububogobogo, Strauch = umubogora (zum Ekel machen). bakwita . . . . . mpora mpahira aho abandi babuliye mpora ich beharre — ich heimse ein — wo — die andern — sie nichts finden — it. ndi inkirirahato3) nkuko ifu ikirira mu mutsima nkira ich bin — unversehrt am kleinen Ort — sowie — das Mehl — es bleibt unversehrt — im — Hirsebrei — ich bleibe heil von amahali imisi yose aza ari umwana w'umugabo akazansigaho

Nebenbuhlerinnen — Tage — alle — sie kommen — es ist — das Kind - eines - Mannes - es (= sie) und wird mich zurücklassen da aza ari umwana w'umugore akazansigaho arorongora akansigaho it. it. it. eines - Weibes - it. er heiratet eine Jungfrau - sie und mich

zurückläßt da

1) Wurzel "bon" bedeutet gleichzeitig "sehen" und "erhalten". 2) Binyoro = Frambösia.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup>) Substantivisch als Name bezeichnet es die kleinen Mehlklümpchen die beim Breikochen inmitten der übrigen Masse unversehrt bleiben: Also unversehrt in der massa perditionis.

bagapfa bangara bati wa mugore yabaye nk inkirirahato.

sie und tun bloß — sie wandern umher — sie (die Leute) so: "Jenes — Weib — sie ist — wie — ein heiles Mehlklümpchen.

Als impumbya auf Kopf oder Leib getragen. Sonst keine Verwendung.

61. intama, Schaf = nyabuhoro (Friedrich). Ein getrocknetes Stückchen von Pelz.

bakwita . . . . . ngahora n'ubuhoro mu rugo rgwanjye nkavugana

ich und verbleibe - mit - Friede - in Lugo meinem - ich und spreche

n'umugabo wanjye neza ntitwichare dutongana tukaganira

mit — Mann — meinem — schön — daß nicht wir sitzen — wir zanken uns — wir und plaudern

imisi yose ntitugira ikiturakaya n'abagenzi tukichara

Tage — alle — nicht wir haben — was uns böse macht — und Freunde wir und sitzen

tuganira ari abagore ari n'abagabo tukaganira ntidutongane

wir plaudern — es sind (seien es) — Frauen — es sind — auch — Männer — wir und plaudern — nicht daß wir uns zankten

ntidutongana n'abagenzi bagenda ntidutongana n'umushyitsi nicht wir uns zanken — mit — Freunden — die fortgehen — it. mit —

waturariye

der bei uns geschlafen hat.

Ist weiter impumbya; wird auch, d.h. ein Stück vom Schwanz, gegen Augenleiden über das kranke Auge gebunden. Sonst keine Verwendung.

62. isuka, Hacke = imberuka (Buberuka, westl. Gebirgslandschaft aus welcher die sog. Hacken herstammen).

iyi n'isuka isuka n'iyo pkuru uko umugabo arichara

die Hacke — es ist — sie (die ist) — verehrungswürdig — gleichwie —

ayitayeho umutima nanjye yichara antayeho umutima er an sie geworfen hat hin — das Herz — auch ich — it. er an mich geworfen hat hin — das Herz

pkuko awutaye kul iyo suka; ajya kuyihaha akantekereza sowie — er es geworfen hat — an — diese — Hacke; er geht — zu sie einkaufen - er und an mich denkt

ajya yuhinga akantekereza ajya kugira aho ajya akantekereza er geht — zu ackern — it. er geht — zu haben — wohin — er geht — it.

er geht — zu ackern — 1t. er geht — zu lassen ahora anyibuka imisi yose nkuko atibagirwa iyo suka ye it. er meiner sich erinnert — Tage — alle — sowie — er nicht vergißt — diese — Hacke — seine

ahora ayibutse nanjye niko anyibuka. it. er ihrer sich erinnert — auch ich — es ist so — er meiner sich erinnert. Sonst keine Verwendung zu ähnlichen Zwecken.

63. igishondabagabo, weißer Ibis = inyange (Liebling; liebenswürdiger, netter Mensch). Es werden Federn verwandt. iyi n'inyange mpora ndi inyange ku mugabo tuvugana ich verbleibe — ich bin — Liebling — beim — Manne — wir sprechen

neza mufitiye umutima mwiza umutima wanjye unogewe

gut — ich für ihn habe — ein Herz — gutes — Herz — mein — es ist beglückt worden

nawe ahora anogewe ku mutima n'abandi bose ahora abgira

auch er - it. er ist beglückt worden - am - Herzen - und - andern allen — it. er sagt

ati umugore wanjye n'inyange n'abagenzi be ati umugore wanjye er so: "Weib — mein — ist — ein liebes Ding" und — Freunden — seinen er so: "Frau — meine

ndamukunda nanjye kandi pkamukunda ntitugira ich sie liebe — auch ich — darauf — ich und ihn liebe — nicht wir haben ikiduterana.

was uns entzweit. Einige Fahnenhaare werden gemahlen und mit imikunde zum Ein-

64. igikomanizo¹), mittlerer Hüttenleisten aus iminyegenyege (Strauch) und Rohr.

Beim Bauen der Hütte kommt ein innerer, mittlerer Hüttenreifen vor der Türöffnung durch; dieses Stück in der Türöffnung wird nach Fertigstellung des Baues abgetrennt. Dieser Reifen, wie auch die seitlichen Lattenbündel am Hütteneingang d. h. die Türeinfassung, heißen inkomanizo. Das mittlere igikomanizo besteht gewöhnlich aus Rohr und umnyegenyege

iki n'igikomanizo mukeba wanjye udamukomanirize it. meine - ich sie habe unmöglich gemacht

mutanze igikomanirizo n'inzu ye bahora bayikomanirize

ich ihr bin zuvor mit — igikomanirizo und — Haus — ihr — sie verbleiben sie es in Verruf bringen

iriho urugi ntiyibuka kuyichanamo ntiyibuka iryo umugabo es ist da — (verschlossene) Tür — nicht sie (daran) denkt — zu (in) ihm Feuer zu machen drinnen — it. das (Wort) — der Mann

yamubgiye yichara naramukomanyirije hose ntagira abagenzi er ihr gesagt hat — it. it. überall — nicht sie hat — Freunde be ngo baganire ntagira umukobga umukunda ntagira

ihre — daß — sie plauderten — it. ein Mädchen — das sie liebt — it. umuhungu umukunda bahora bamwanga bose bati umukeba

einen Knaben — der sie liebt — it. sie sie hassen — alle — sie so — umukeba yaramukomanyirije bati ntagira umugenzi mu rgwanda umwe

it. sie so it. Freund — in — Ruanda — einen (auch nur einen einzigen) bakamwanga bose.

sie und sie hassen - alle.

Wird auch in der Hütte der mukeba zwischen Herd und Bett, (mu kirambi s. Plan) eingegraben mit den Worten: "ndamukomanyirije umugabo we ntagira ikyo amuha Ich ihr mache abwendig — Mann — ihren — it. was — er ihr gibt

yichara amugerera imisi yose akarya utwo bamuhaye ntiyihe.

it. er ihr mißt (genau) ab — Tage — alle — sie und ißt — das Wenige das — sie ihr gegeben haben — nicht sie sich selbst gebe.

65. akabuyenge, Kieselsteinchen = ikinanira (kunanira, ermüden, die Kräfte übersteigen).

bakwita . . . umuga wanjye akananirwa no gushakao.

Mann — mein — er und wird ermüdet — durch — das Suchen bagashaka bikamunanira ararongora aho yarongoye hakamunanira

er und sucht — es und ihn ermüdet — er heiratet (Jungfrau) da wo er geheiratet hat - dort (es) und ihn ermüdet

<sup>1)</sup> Vgl. Wurzelverwandtschaft resp. Gleichbedeutung der inzaratsi mit inkomo Nr. 56.

arasumbakaza umusumbakazi akamunanira akaba igisambo es führt heim — eine Geschiedene — it. sie und ist — eine Diebin agapfapfana mu byo umugabo yamubgiye agapfapfana mu sie und ist unverständig — in — dem was — der Mann — er ihr gesagt hat — it. im

nzu y'umugabo akicha inzoga y'umugabo we akamunanira Hause — von — Mann — sie und läßt verderben — das Bier — von — Mann — ihrem — es und sie ermüdet

kuyibika agapfapfana kw itabi umugabo yamubikije agahora

beim es Zurückstellen — it. am — Tabak — der Mann — er sie hat zurücklegen lassen - it.

byose byaramunaniye. alles — es ihn ermüdet hat. Sonst keine Verwendung.

66. inganigani, Strauch (kuganira, rückgängig machen). iyi n'inganigani umugabo wanjye ahora aganira gushaka Mann — mein — it. er macht rückgängig — zu suchen arabitekereza akaganira ajya kureshya akaganira yagenda er an es denkt — er und macht rückgängig — er geht — zu werben — it. wenn er geht

akagarukira mu nzira babimubgira limwe ntasubireyo er und kehrt um — auf — dem Weg — sie es ihm sagen — einmal — nicht er gehe zurück dahin

bukeye ntazabitekereze hagira undi umulangira ati nagize es ist hell geworden — nicht er wird daran denken mögen — es gibt einen andern — der ihm anzeigt (eine Braut) — er so: "ich habe gehabt inganizi agaherako ntabura ubgicha bati n'umupfu bati ntakyo

Abneigung — er und gibt dahin (= nachher) — nicht er ermangelt — (jemand) der sie (Hochzeit) vereitelt — sie so: Sie ist — eine Verrückte — it. nicht etwas

yitaho bati anya mu nzu ndetse bati n'igisambo yareruye sie sich befleißigt — sie so: sie verrichtet (ihre) Notdurft — in Hütte ich lasse (es) (= sogar) — sie so: offenbare. Sie ist — eine Diebin ariba bati muleke bati yarakukanye nka mamera yamereye sie stiehlt — it. — sie lasse — it. sie ist ausgeschossen — gleich — dem Malz — der ausgewachsen ist

mu byatsi im — Gras (d. h. in dem feuchten Grasbündel, nachdem er aus dem Wasser gezogen wurde).

Wird auch bei Geschwüren an den betreffenden Fuß gebunden: igisebe kiganira, das Geschwür schließt sich. Sonst keine Verwendung.

67. urugi n'ikirago: Vorstellschirm (s. Plan) und Matte (d. h. die Brautmatte; vgl. Teil I). iki n'ikirago mukeba wanjye yarayemo ndamutanze dieses — ist — eine Matte — "Eifersucht" meine hat geschlafen drin — ich

ihr bin voraus

mutanze gutwara ikirago mutwaye umugisha mutwaye ich bin ihr voraus - zu nehmen mit - it. - ich ihr genommen habe den Segen — it.

ibintu byose ahora mu kirago akyizingiyemo. Sachen — alle — sie bleibt in — der Matte — sie (in) sie sich eingewickelt hat drinnen (allein)<sup>1</sup>)

uru n'urugi rgwa inzu ya mukeba wanjye ndarumutwaye

<sup>1)</sup> D. h. ohne Mann.

Dieses — ist — der Schirm — vom — Hause — von — Eifersucht meiner ich ihn ihr weggenommen habe

mutwaye umugisha w'inzu ye ntiyibuka kumvuga kuko

it. it. von — Haus — ihrem — nicht sie sich erinnert — zu mich sprechen weil

mutwaye urugi ntiyibuka kunganira anganira it. den Schirm it. it. zu (über) mich plaudern — sie (über) mich plaudert ari mu nzu ye.

sie ist — in — Hütte — ihrer (allein). (Da ich ihr den Vorstellschirm — symbolisch — raubte, kann sie nicht mehr ausgehen.)

amaze kurya amaze no kuryama niko yibuka kumvuga

sie ist fertig — zu essen — it. auch — zu schlafen — es ist so sie sich erinnert — zu (über) mich sprechen

ntagira abagenzi ngo banganire ngo banegure anegura

nicht sie hat — Freundinnen — daß — sie (über) mich plauderten — it. übel nachredeten — sie über mich übel nachredet

ari wenyine ntagira umugenzi wakunda n'uwo aganiriye

sie ist — allein — nicht sie hat — einen Freund — der möchte zustimmen — und derjenige welchen — sie angesprochen hat

amubvamo nkazamenya ikyo yavuze kyose singira ikyo

sie (die Werte) aus ihm herauskommen — ich und werde wissen — was — sie gesagt hat — alles — nicht ich habe — worin

nyobergwa ari ikyo yamvuze neza ari ikyo yamvuze nabi

ich beirrt werde — sei es — etwas in was — sie (über) mich gesprochen hat — gut — it. it. schlecht

nkabimenya bose.

ich und es weiß - alles. - Sonst keine Verwendung.

(Fortsetzung folgt.)

## Trophäenköpfe der Proto-Lima-Zeit im Tal des Rimac, Peru.

## Von

## J. Jijon y Caamaño.

Aus dem spanischen Manuskript übersetzt von K. Th. Preuß.

Auf den Gebrauch von Menschenköpfen als Trophäen bei den alten Bewohnern der Küste Perus wurde von Uhle hingewiesen, der als solche die Köpfe ansprach, die von den Armen oder Kleidern vieler Figuren von Menschen oder mythischen Wesen auf der polychromen Keramik von Nazea herabhängen.

"Bei den Jibaro", sagt er, "hat sich die Sitte erhalten, den Mund in den reduzierten Köpfen mittels zweier paralleler Nähte in den Lippen zu schließen. Dieses ist vollständig ebenso an den Totenköpfen, die auf den ältesten Gefäßen von Nazca gemalt sind, und dafür gibt es keinen späteren Beleg auf den alten peruanischen Gefäßen<sup>1</sup>)". Ein wenig später kommt er auf dasselbe Thema zurück und schreibt: "Es ist bezüglich der Menschenköpfe, die auf den Gefäßen von Proto-Nazca gemalt sind, der Erwähnung wert, daß sie eine Sitte aufweisen, den Mund durch Nähte zu schließen,

¹) Uhle (Max), La estólica en el Perú. Revista Histórica Organo del Instituto Histórico del Perú Vol. II, Lima 1907 pg. 124. Nota.

was bis heute an den reduzierten Köpfen üblich ist, die von den Jibaro

angefertigt werden"1).

Die Behauptung, daß die Darstellung von reduzierten Köpfen, die als Trophäen getragen werden, ausschließlich der Proto-Nazca Zeit angehört, ist von dem Forscher selbst verbessert worden, indem er zeigte, daß solche Köpfe auch an Werken der Chavin-Zeit und der von Tiahuanaco zu sehen sind, z. B. in der Mittelfigur des Sonnentorfrieses.

Dr. Julio Tello verfolgte darauf dieses interessante Thema in einer besonderen Studie, worin er als Beweis des Gebrauchs der Trophäenköpfe im alten Peru nicht nur die graphischen Darstellungen auf Erzeugnissen verschiedener Zeiten anführte, sondern auch das Vorhandensein dieser Objekte selbst, wie sie aus vorkolumbischen Gräbern in Nazca hervorgeholt  $sind^2$ ).

Im Jahre 1907 bewahrte man in dem Historischen Museum in Lima mehr als eine der Trophäentypen, wie sie von Tello beschrieben sind.

Friederici spricht in seiner klassischen und mit Recht viel genannten Monographie "Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika" von den im alten Incareich gebrauchten Trophäen, wobei nur merkwürdig ist, daß er bei dieser Gelegenheit die von Areche angeordnete Ausstellung der verstümmelten Glieder des José Gabriel Tupac Amaru und seiner Leute erwähnt, obwohl diese blutige Tat nichts mit den indianischen Gebräuchen zu tun hat, sondern nur mit der spanischen Gesetzgebung<sup>3</sup>).

Andere Autoren haben neue zutreffende Zeugnisse der alten Chronisten für ähnliche Gebräuche beigebracht<sup>4</sup>) und aus Gräbern der Eingeborenen

ausgegrabene Trophäenköpfe studiert.

Im ganzen sind aber die präparierten Köpfe, die bis jetzt studiert worden sind, nicht sehr zahlreich. Tello erwähnt den Fund von etwa sechs, von denen er zwei beschrieben hat<sup>5</sup>). Seler schreibt bei Gelegenheit des Studiums der menschlichen Darstellungen in der Keramik von Nazca: "Daß die alten Nazca-Stämme solche Trophäenköpfe präparierten und verwendeten, geht nicht nur aus den Malereien hervor, wo sie uns zu hunderten und in den verschiedensten Arten der Darstellung begegnen. Tanzköpfe dieser Art mit vernähten und mit Dornen zugesteckten Lippen sind in der Tat auch in den Gräbern der Nazca-Gegend genug gefunden worden<sup>6</sup>)", und in einem anderen Werke sagt er: "An den zweiten Typus der Jibaroköpfe erinnern nun gewisse mumifizierte Trophäenköpfe, die aus den alten Grabstätten von Nazca . . . auf den Markt gekommen sind. . . . Bei diesen Köpfen, von denen Geheimer Medizinalrat Gaffron prächtige Exemplare in seiner Sammlung hat, sehen wir genau wie bei den Jibaroköpfen des zweiten Typus die Lippen durch eingesteckte Dornen geschlossen<sup>7</sup>)".

1) Uhle (Max), La esfera de influencias del país de los Incas ebenda Vol. IV,

3) Friederici (Dr. Georg), Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika,

Braunschweig 1906 S. 85.

Lima 1909 pg. 10. 2) Tello (Julio C), El uso de las cabezas humanas artificialmente modificadas y su representación en el antiguo arte peruano, Lima 1918. — Wir studierten dieses Werk vor einiger Zeit, haben es aber nicht bei der Abfassung dieser Schrift vor Augen gehabt.

de la Quebrada de Huamahuaca (Provincia de Jujuy). Archivos del Museo Etnográfico No. 1, Buenos Aires 1930 pgs. 71. 72. — Rydén (Stig), Une tète-trophée de Nasca, Journal de la Société des Américanistes de Paris N. S. Vol. XXII. Paris

Nasca, Journal de la Societé des Americanistes de Paris N. S. Vol. XXII. Paris 1930 pg. 365.

<sup>5)</sup> Vignati, Op. cit. pgs. 110—114.

<sup>6)</sup> Seler (Eduard), Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprachund Altertumskunde. Bd. IV. Berlin 1923 S. 245.

<sup>7)</sup> Seler, E., Präparierte Feindesköpfe bei den Jibaro-Stämmen des oberen Marañon und bei den alten Bewohnern des Departamento Ica an der Küste von Peru, Baeßler-Archiv Bd. VI. Berlin 1910 S. 85.

J. Jijon: 356

Außerdem hat er selbst einen von diesen Köpfen beschrieben und dargestellt, der von der Sammlung des Dr. Gaffron durch Frau Cecilie Seler ins Museum für Völkerkunde in Berlin überging<sup>1</sup>).

Schließlich hat Stig Ryden mit aller Zurückhaltung eine Trophäe dieser Art studiert, die heute im Museum von Göteborg aufbewahrt wird, wie die

die anderen von Nazca stammt und Dr. Gaffron gehörte<sup>2</sup>).

Vignati, der sich vor kurzem ausführlich mit den Trophäenschädeln beschäftigt hat, gibt die folgende Einteilung der verschiedenen Formen, unter denen der Kopf als Symbol des Sieges gebraucht worden ist:

1. Ohne Bearbeitung: Guarani, Araukaner, Guaycuru, Chiriguano, Mataco.

2. Mit Bearbeitung:

A des ganzen Kopfes

a) Ohne Knochen und das Fleisch losgelöst<sup>3</sup>), so daß das lang herabhängende Haar bleibt; mittels eines Schrumpfungsprozesses, Jibaro und Verwandte; b) Ohne Fleisch, so daß die Haut bleibt; Schädel und Haar in

natürlicher Form,

1. Schädel ohne Durchbohrung, Mundurucu

2. Schädel durchbohrt, Nazca,

c) Ohne Fleisch, so daß nur der nackte Schädel bleibt

1. Ohne Durchbohrung, Parentintin

2. durchbohrt, Ticuna,

d) Ohne Ablösung der Knochen oder des Fleisches, mit Durchbohrungen, Huamahuaca;

B von Teilen des Kopfes

a) Trinkschalen, Chaco-Indianer, Araukaner, Inca

b) Skalp, Chaco-Indianer4).

Friederici veröffentlichte in seiner berühmten bereits angeführten Monographie eine Karte der geographischen Verteilung des Gebrauchs des menschlichen Kopfes und des Skalps als Trophäen. Nach dieser Karte wird die Abwesenheit dieser Arten von Trophäen in der äußersten Arktis und Antarktis der Neuen Welt beobachtet. Die Trophäenköpfe werden sehr selten in der Nachbarschaft dieser Zonen und sind häufig in Mittel- und Südamerika. Der Skalp, der zur Zeit der Entdeckung eine Eigenheit des Ostens der Vereinigten Staaten und des Chaco war, hat sich später in die Gegend der Pampas und das westliche Flußtal des Mississippi, in den Süden der Flußmündung des La Plata und nach Guyana verbreitet, während die Pazifische Küste von Nordamerika ein Gebiet ist, in dem gleichmäßig Skalp und Trophäenkopf gebraucht werden<sup>5</sup>).

Vignati hat bezüglich Argentiniens einige Verbesserungen an der Karte von Friederici vorgenommen. Von größerer Wichtigkeit sind die folgenden: er beseitigt im Süden die zweite Zone von denen, in die der deutsche Ethnograph Amerika einteilt, nämlich die, in der die Trophäenköpfe sehr selten sind, indem er behauptet, das sie weder in der Argentinischen Pampa, noch in Patagonien gebraucht worden sind oder gebraucht sein können. Er unterscheidet ferner genau den Gebrauch der Trophäenköpfe ohne vorhergehende Bearbeitung, den er bei den Guarani, Guaycuru, Mataco, Araucano-Mapuche und den alten Bewohnern des Territoriums von Catarama erwähnt, von dem der präparierten Köpfe, die er unter den

3) Desosada y descarnada.

Derselbe, ebenda Fig. 9 u. 10.
 Ryden, Op. cit. pgs. 365—371 Lam. XLI.

<sup>4)</sup> Vignati, Op. cit. pg. 93. b) Friederici, Op. cit. Farbige Karte am Ende des Werkes.

alten Bewohnern der Quebrada de Huamahuaca, von La Cienega und der Provinz Salta (Carahuasi) nachweist. Er unterscheidet auch den Gebrauch der aus Schädeln hergestellten Schalen, der bei den Guaycuru, Abipon, Chiriguano, Toba und Araucano-Mapuche beobachtet ist, und den des Skalps, der von den Mataguayo, Mataco, Mbaya, Guaycuru, Abipon, Chiriguano, Ashluslay, Toba, Pilaga, Chorote und Charrua verwandt wurde<sup>1</sup>).

Mit der Verbreitung des Skalps hat sich auch Nordenskiöld beschäftigt. Er schreibt: "Skalpieren kommt noch im Gran Chaco unter den Choroti, Ashluslay, Mataco und Toba vor. In alter Zeit wurde es von den Abipon und den Mbaya geübt. Im Chaco wie in Nordamerika wurden Skalpe über

einen hölzernen Ring gespannt.

"Außer im Gran Chaco begegnet das Skalpieren unter den Acurini Indianern nach Nachrichten und Photographien, die das Museum in Gothenburg von Nimuendaju erhielt. Auch eine allerdings zweifelhafte

Angabe über Skalpieren in Guyana liegt vor²)."

Alle Trophäenköpfe, die bis jetzt von Peru bekannt sind, stammen aus der Gegend von Nazca, und wenn sie sich nach der Versicherung von Tello in prä- und postkolumbischen Gräbern gefunden haben, so ist es doch sicher, daß man von denen mit genauen Angaben weiß, daß sie aus Proto-Nazca-Gräbern oder aus solchen derjenigen Zeiten herrühren, in denen sich der Einfluß von Tiahuanaco in dieser Gegend fühlbar machte³). Dabei ist es eine Tatsache, daß diese Klasse von Altertümern vor der Ausbeutung der Friedhöfe von Nazca unbekannt war. Abgesehen von der Tatsache, daß die Auffindung dieser Trophäen in neueren Schichten nicht erwähnt worden ist, steht dem nichts im Wege zuzugeben, daß sie bis zur Incazeit vorkommen, aber wir glauben, daß sie nicht nach der spanischen Eroberung vorhanden sein müssen. Es könnte auch sein, daß einige der als trepaniert geltenden Schädel ähnliche Trophäen sind wie die von Vignati studierten der Quebrada von Huamahuaca⁴).

Die gemeinsame Charakteristik der vier Trophäenköpfe von Nazca,

von denen wir eine Beschreibung haben, ist folgende:

1. Der Schädel ebenso wie der Unterkiefer ist mit seiner Haut bedeckt.
2. Um die Gesichtszüge zu bewahren, hat man nach der Befreiung des Schädels von den Muskeln diese durch Baumwolle oder Stoff ersetzt. 3. Um die Herausnahme des Gehirns zu erleichtern, hat man das foramen magnum vergrößert. 4. Man hat die Schädeldecke durchbohrt, um eine Schnur einzuführen, die das Tragen der Trophäe gestattet und auch dazu dient, die Erhaltung des Unterkiefers zu sichern. 5. Der Mund und zuweilen die Augenlider sind durch Dornen geschlossen<sup>5</sup>).

<sup>1)</sup> Vignati, Op. cit. pgs. 152—156.
2) Nordenskiöld (Erland), Comparative Ethnographical Studies Vol. IX, Göteborg 1931 pg. 89 und Karte 23. — Uns scheint die Bezeichnung der zweifelhaften Echtheit, die Nordenskiöld den Nachrichten über den Gebrauch des Skalps in Guyana zuerteilt, unbegründet. In der Tat kommt er in einer mythischen Erzählung vor (Roth, Walter E., An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guyana Indians, 30th Ann. Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology, Washington 1915 pg. 176), und Roth hat verschiedene übereinstimmende Zeugnisse beigebracht (An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians, 38 th Ann. Rep. Bur. of Ethnol., Washington 1924 pgs. 588—590).
3) Vignati, Op. cit. pg. 110.

<sup>4)</sup> Muñiz (Manuel Antonio) and McGee (W. J.), Primitive Trephining in Perú, 16th Ann. Rep. of the Bureau of Ethnology, Washington 1897. — Diese Vermutung könnte vielleicht auf die Schädel der Tafeln I, III, VI, VIII, X zutreffen.

<sup>&</sup>lt;sup>5)</sup> Vignati, Op. cit. pgs. 111—114, pgs. 31—35. Seler, Op. cit. p. 85f. Ryden, Op. cit. pgs. 367—371.







Skalp aus der Huaca von Arámburu bei Sima Vorder-, Hinterund Seitenansicht.

Die Verwandschaft zwischen diesen Köpfen und den Tsantsas der Jibaro ist augenscheinlich, wie schon unter anderen Seler gezeigt hat.

Sehr verschieden ist der Charakter der Trophäen, die von uns in der dritten Huaca von Arámburu, des alten Madanga, in der unmittelbaren Umgebung von

Lima angetroffen wurden.

Dort entdeckten wir unter zahlreichen späteren Bestattungen, in denen alle Leichen von Erwachsenen sich in der klassischen Stellung der peruanischen Mumien befanden, drei Proto-Lima-Friedhöfe mit ausgestreckten Mumien, der erste später als die dritte Periode der Konstruktion der Huaca, die anderen beiden vielleicht früher. In dem ostwestlichen Durchschnitt der Ausgrabungen, die wir veröffentlicht haben, unterscheiden sie sich durch die Nummern 14, 15 und 16. Als Teil des Gräberfeldes Nr. 14, d. h. des spätesten der drei, aber außerhalb der Gruppe der Gräber, die z. T. von späteren und von dem Boden aus aufgerührtem Lehm Nr. 131) bedeckten Bestattungen in Unordnung gebracht sind, fanden sich elf ausgestreckte Mumien von Erwachsenen, die auf Tragbahren aus zusammengebundenen Pfählen auf der Brust oder auf einer Seite ruhten in der Richtung Nordsüd, Südnord, Nordost, Südwest oder Ostwest.

Aus dem Zustand der Erhaltung und aus dem mehr oder weniger deutlichen Durcheinander, in dem sich nicht nur die verschiedenen Leichenteile, sondern auch die Leichen unter sich angetroffen wurden, ersah man, daß sie eine erhebliche Verschlechterung durchgemacht hatten, bevor man sie der Öbhut der Erde anvertraute. Diese Tatsachen erklären sich nur, wenn man annimmt, daß jene Leute ihre Toten lange Zeit unbeerdigt aufbewahrten, indem sie sie bei ihren Festen und täglichen Beschäftigungen mit sich herumtrugen, wie es anscheinend die alten Fischer von Arica getan hatten und später die Inca mit den Mumien ihrer Herrscher taten<sup>2</sup>).

<sup>1</sup>) Jijon y Caamaño, Una gran marea cultural en el NO. de Sud America. Journal de la Soc. des Américanistes de Paris NS. Vol. XXII, Paris 1930 pgs. 144—145 Beachte Fig. 21.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) Diese Anmerkung würde lang werden, wenn wir die Bibliographie bezüglich dieser Sitte vollständig aufzählen wollten. Es genügt uns für jetzt, den gut unterrichteten Cobo (P. Bernabe), Historia del Nuevo Mundo Vol. III, Sevilla 1892 pgs. 338—343 anzuführen.

Bei einer dieser Mumien und als wenn sie mit der Hand gefaßt gewesen wären, fanden sich zwei menschliche Skalpe, von denen man einen in der Abb. 1 sieht.

Er ist aus der ganzen Haut des Kopfes gebildet, ausgenommen die der Stirn entsprechenden Teile, die Augenbrauen, die Augen und Wangen, die Nase und das Kinn. Man hat also nur den vom Haar bedeckten Teil und die Ohren aufbewahrt, von denen man noch das linke sieht, und hat alles mit Stroh ausgestopft. Eine Schnur, deren Erhaltung nicht möglich war, ging durch eine Öffnung in der Scheitelgegend und diente zum Aufhängen der Trophäe.

Es handelt sich also um einen richtigen Skalp, was die Karte der Ver-

teilung dieses Brauchs in Südamerika umgestaltet.

Erland Nordenskiöld hat die Aufmerksamkeit auf das Vorkommen zahlreicher Kulturelemente im äußersten Süden von Südamerika oder in den südlichen Gegenden dieses Kontinentes gelenkt, die in Nordamerika auftreten, die sich aber nicht finden oder nur sporadisch begegnen in Amazonien, im Norden von Südamerika, in Mittelamerika und auf den Antillen. Einige von diesen Elementen sind ausschließlich im Süden, andere im Südwesten vorhanden, während einige für den Gran Chaco typisch sind<sup>1</sup>). Er sagt: "Der Grund, weshalb in den äußersten südlichen und südwestlichen Teilen von Südamerika so viele Kulturelemente vorkommen, die auch in Nordamerika nördlich von Mexico gefunden werden, aber nicht in den zwischenliegenden Gegenden, muß in ausgedehnten Wanderungen oder unabhängigen Erfindungen gesucht werden, aber nicht in Kulturentlehnungen von Stamm zu Stamm. Ein großer Teil der in der Tabelle I2) erwähnten Kulturelemente konnte niemals von einem zum anderen Stamm in einer tropischen oder subtropischen Gegend übertragen, sondern nur von Völkern bewahrt werden, die konservativ an ihrer alten Kultur festhielten, und für die die Tropen Gegenden waren, die sie in verhältnismäßig kurzer Zeit durchzogen. Das Vorkommen einer so großen Zahl von Kulturelementen zugleich im südlichen und südwestlichen Südamerika und in Nordamerika nördlich von Mexico kann niemals als bloße Anpassung an ähnliche Umgebungen erklärt werden, denn die Ähnlichkeiten sind zu zahlreich und zu zusammengesetzt. Vielmehr muß bemerkt werden, daß viele Kulturelemente dieser besonderen Verteilung von der natürlichen Umgebung unabhängig sind. . . . Der Umstand, daß in dem äußersten südlichen und südwestlichen Teil von Südamerika indianische Kulturen mit vielen Zügen gefunden werden, die sie mit denen nordamerikanischer Indianer gemeinsam haben, kann nicht durch die Gegenwart einer sehr alten Kulturschicht erklärt werden, die vielleicht von anderen Völkern in diese Gegenden herabgedrängt ist, sondern durch die Tatsache, daß die einwandernden Indianer nur in dem äußersten Süden und Südwesten von Südamerika auf Kulturbedingungen solcher Art trafen, daß sie das meiste aus ihrem alten Bestande von Kulturelementen in ihrem Existenzkampfe praktisch wertvoll fanden und es daher bewahrten3)."

2) Nordenskiöld, Comparative etc. Vol. IX pgs. 7—9.
3) Nordenskiöld, Comparative Ethnographical Studies. Vol. IX pgs. 6—12.

Göteborg 1930.

<sup>1)</sup> Nordenskiöld (Erland), Spiele und Spielsachen im Gran Chaco und in Nordamerika, Z.für Ethnol. Berlin 1910 S. 410ff. Ders. Südamerikanische Rauchpfeifen Globus Bd. 98, Braunschweig 1908 S. 293ff. — Ders. Une contribution a la connaissance de l'anthropogéographie de l'Amérique, Journ. de la Soc. des Américanistes de Paris NS. Vol. IX, Paris 1912 S. 19ff. — Ders. Des flèches a trois plumes d'empenne en Amérique du Sud. Ebenda Vol. XVI, Paris 1924 S. 195ff. — Ders. En jämförelse nellan indian kulturen i södra Sydamerika och i Nordamerika — Imer Stockholm 1926 S. 298ff. — Ders. Comparative Ethnographical Studies. Vol. IX, Göteborg 1930 pgs. 77—94.

Dieser ganz ausgezeichnete Ethnograph glaubt, daß den genannten Einwanderungen die Einführung zahlreicher Kulturelemente von weitester Verbreitung in Amerika zu verdanken ist, von Dingen wie z. B. die Knochennadel¹), die heute gleichmäßig den Fischern, Jägern oder Bodenbauern angehören. Dabei ist zu bemerken, daß ihre Natur derart ist, daß dem nichts im Wege steht, daß sie durch die Beringstraße in Amerika eingeführt sind und in den heißen Tropen oder in den kalten Gegenden der äußersten Enden

der Neuen Welt gebraucht werden.

Derselbe Autor bemerkt auch, daß in den Tropen des östlichen Südamerika Kulturelemente vorkommen, die Überreste der ersten aus Nordamerika gekommenen Einwanderungen zu sein scheinen, wie Pfeile mit Steinspitzen, Sandalen, undurchlässige Körbe, Ruder ohne Quergriff, Tragnetze, Erdöfen, Pfeifen in Tubenform, Pfeile mit mehr als zwei Federn, Körbe in Spiraltechnik, Pemmican und Bettgestell. "Die eben erwähnten Kulturelemente, die im westlichen und südlichen Südamerika weit verbreitet sind und in dem übrigen Teil des Kontinentes nur sporadisch erscheinen, werden in den erstgenannten Gegenden meistens unter solchen Stämmen wie die Guayaqui, Siriono, Botocudo, Macu und andere gefunden. Allgemein gesprochen sind sie unter Völkern einer höheren Kultur gänzlich verschwunden²).

Unter den Kulturelementen, die zwar häufig und von großer Wichtigkeit im nördlichen Teile der Neuen Welt sind, jedoch nur im Süden oder Südosten des südlichen Teils vorkommen, befindet sich auch der Skalp. Die in diesem Artikel bekanntgegebenen Tatsachen nun modifizieren die für diesen Gebrauch anerkannte Verteilung erheblich, zeigen sie doch, daß der Brauch an der Pazifischen Küste am 12. südlichen Parallelkreis

geübt wurde.

Welches ist die Folgerung aus dieser neuen und unerwarteten Feststellung?

Von den Kulturelementen, deren Verbreitung Nordenskiöld zugleich mit dem Skalp studiert hat, fallen mit dessen Verbreitung, soweit sie sich in dem Gebiet der Incakultur finden, die folgenden zusammen:

Unterirdische Häuser, die Tello in den ältesten Schichten von

Paracas festgestellt hat.

Wiegen in Gestalt von kleinen Leitern, die man an einer Puppe von Ancon sieht, und die heute die Indianer des Departamento

Cuzco gebrauchen.

Fellmäntel, die von Uhle in den Gräbern der ältesten Fischer von Arica festgestellt sind und von uns zwischen den Resten in der zweiten Kehrichtschicht, über der größtenteils die Huaca III von Maranga (Nr. 5 unseres Planes³)) erbaut ist. In ihr fanden wir einen Mantel von Flaumfedern der Seevögel, die mit Pech aneinander geleimt waren.

Schambekleidung (paños de honestidad) aus gegerbtem Leder, mit der das Ledertäschehen zum Bedecken der Geschlechtsteile

verglichen werden muß, das Uhle in Arica antraf4).

Pantoffeln, die von Quechua und Aimara in der Sierra von Peru und Bolivien, in Pachacamac und Ica gebraucht werden.

Pfeilköcher, festgestellt in Chiu-Chiu im nördlichen Chile.

Pinsel aus Hölzchen zum Kämmen, die man in Gräbern der Puna von Jujui, in den ältesten Bestattungen von Arica, Pisagua und Supe

2) Derselbe, loc. cit.

<sup>1)</sup> Como el pero, la aguja de hueso usw.

<sup>3)</sup> Jijón y Caamaño, Op. cit. Fig. 21.

<sup>4)</sup> Uhle (Max), Desarrollo y origen de las civilizaciones americanas 23 d Int. Congr. of Am. New York 1930 pg. 33.

antrifit. Dabei ist zu bemerken, daß diese Art Kämme in Peru verschwindet, sobald die großen Kulturen beginnen¹).

Ruder mit 2 Blättern, die man in den Gräbern der ältesten Fischer von Arica antrifft.

Rauchsignale, die von den Aimara gebraucht werden.

Rasseln aus Leder, die von den alten Fischern von Arica benutzt wurden.

Korbflechterei in Spiraltechnik. Man findet sie unter den Resten der Atacameños von Calama, unter denen der ältesten Bewohner von Pisagua und Arica, unter denen der primitiven Fischer von Ancon und Supe, in den ersten Schichten von Paracas, in den Resten der Proto-Lima-Zeit, in den Chulpas des Hochlandes und in Mollendo<sup>2</sup>).

Schwere Ruderblätter (palas) mit Griff in Nazca im nördlichen

Chile und Argentinien<sup>3</sup>).

So finden sich von den elf Kulturelementen, die eine dem Sklap verwandte Verbreitung haben, acht allein in Peru in den besonders alten Zeiten: die unterirdischen Häuser von Paracas sind mindestens vom Anfang der Proto-Nazca-Periode zu datieren4), und wenn Nordenskiöld in der Gegend des Titicaca-Sees Hütten sehen konnte, die teilweise in den Boden gegraben waren<sup>5</sup>), so erklärt sich die Erhaltung dieses Überbleibsels eines sehr alten Brauches, der an der Küste von Peru nicht dem Einfluß des Klimas zugeschrieben werden kann, aus der großen Kälte, die dort einen guten Teil des Jahres herrscht. Die Wiegen aus kleinen Leitern haben einen Vorläufer in den Tragbahren, auf denen gewisse sehr eigentümliche Stoffpuppen ruhen, die für die Proto-Lima-Zeit typisch sind. Die Fellmäntel würden der Strenge der Puna sehr angemessen sein, aber sie sind in Peru nur vor der Blüte der ersten Kulturen gebraucht worden ebenso wie die Schamtücher aus Leder, die Kämme in Pinselform, die Ruder mit zwei Blättern und die Rasseln aus Leder. Die Korbflechterei in Spiralform verschwindet abgesehen von peripheren, den Kulturströmen wenig zugänglichen Orten vor der Tiahuanaco-Periode, die schweren Ruderblätter mit Griff kennt man nur bis zur Proto-Nazca-Zeit, und wenn die Pantoffeln in modernen Zeiten fortdauern, so erklärt sich das daraus, daß sie einer zwingenden Notwendigkeit in den eisigen Gegenden des Hochlandes Genüge leisten.

So entsprechen diese Elemente, zu denen der Skalp gehört, einer sehr alten Kulturwelle, die Peru durchzog, bevor sich die Kulturen von Proto-

Chimú, Chavín, Proto-Nazca und Tiahuanaco bildeten.

Die Proto-Nazca-Kultur verwandte, wie gesagt, an Stelle des Skalps den mit der Haut bekleideten Schädel als Trophäe. In Übereinstimmung mit den geläufigsten Theorien würde Proto-Nazca vor Proto-Lima kommen<sup>6</sup>), und wenn nun, wie wir bereits behaupteten, die ältesten Reste von Arámburo oder Maranga der Grundlage entsprechen, auf der sich die ersten Kulturen der zentralen und südlichen Küste von Peru entwickeln?), so sind wir geneigt, ohne Zaudern zuzugeben, daß das Gräberfeld, dem wir die Skalpe

7) Jijon y Caamaño, Op. cit. pg. 144.

<sup>1)</sup> Uhle (Max), Fundamentos étnicos y arqueología de Arica y Tacna. Segunda

edicion, Quito 1922 pg. 57.

2) Uhle (Max), Desarrollo y origen de las civilizaciones americanas 23 d Int. Congr. of Am. New York 1930 pg. 33.

3) Nordenskiöld, Op. cit. pgs. 77—94.

4) Tello (Julio C.), Antiguo Perú, Primera época, Lima 1929.

5) Nordenskiöld, Op. cit. pg. 78.

6) Kroeber (A. L.), Cultural Relations between North and South America 23 d Int. Congr. of Am., New York 1930 pg. 13. Kroeber gelangte in seinen Ausgrabungen nur bis zur Tiefe, in der sich die Gräber finden.

7) Jijon y Casmaño, Op. cit. pg. 144.

entnahmen, gleichzeitig<sup>1</sup>) mit der klassischen Keramik von Proto-Nazca ist, aber das steht nicht unserer Behauptung entgegen, daß der Gebrauch des Skalps in Südamerika früher ist als der der ganzen Köpfe als Trophäen.

Die Grundlagen für diese Meinung sind:

1. Die geographische Verbreitung des Gebrauchs des Skalps.

2. Der mehr archaische Charakter der Proto-Lima-Kultur, in der er vorkommt, verglichen mit der von Proto-Nazca, wo der ganze Kopf ge-

braucht wird.

Während die Trophäenköpfe in dem ganzen südlichen Kontinente gebraucht worden sind, und die von Proto-Nazca mit ihrer Vernähung des Mundes ein direkter Vorläufer der Tsantsas sind, die heute die Jibaro anfertigen und die den äußersten Grad der Vervollkommnung in der Kunst der Trophäenbereitung darstellen, finden sich die Skalpe in der Tat nur in Gebieten oder Kulturen, in denen Spuren einer sehr alten Kultur übr'g geblieben sind. Wenn die Pueblo-Indianer der Vereinigten Staaten in späteren Zeiten Trophäenköpfe und Skalpe gebrauchten, so kannte man diese in dem erwähnten Gebietsteil der Basket-Makers<sup>2</sup>).

Wenn man die Proto-Lima-Kultur mit der von Proto-Nazca vergleicht, so bemerkt man, daß die erstere viel mehr Berührungspunkte mit der der ersten ehemaligen Bewohner der Peruanischen Küste besitzt, wie es außer anderen Tatsachen die Begräbnissitten beweisen, schon daß die niedergelegten Mumien, abgesehen von anderen Einzelheiten, über die wir gesprochen haben, sehr dem ähnlich sind, was man in Arica beobachtet3).

Diese Schlußfolgerungen widersprechen denen, zu denen Friederici zu gelangen glaubt, nämlich, daß der Trophäenkopf primitiv und der Skalp abgeleitet ist, und der Meinung von Vignati, nach der die Trophäen mit primitiven Völkern unvereinbar sind und schon ihre Anwendung "eine ausschließliche Eigenheit von Völkern mit vorgeschrittenen Sitten und deshalb den Nomadenstämmen fremd sein würde "4).

Wir sagen "widerspricht", insofern bewiesen ist, daß der Skalp in Südamerika ein älteres Kulturelement als der Trophäenkopf ist, und weil dieses anzeigt, daß seine Verbreitung vom Norden der Neuen Welt das Ergebnis einer der am weitesten zurückliegenden Wanderungen ist.

Im übrigen beweist die große Verbreitung des Skalps unter den Eingeborenen von Nordamerika, daß der Satz "Kultur, Seßhaftigkeit und Trophäen sind im allgemeinen Begleiterscheinungen"<sup>6</sup>) nicht richtig ist.

Die Verbreitung des Skalps bis Guyana muß sich durch einen modernen Kulturrückstrom erklären, in dem als Folge der Aruakinvasion in Florida eine nordamerikanische Sitte in das Land der Eindringlinge einführt.

1) Proto-Lima von Arámburo und Chancai.

2) Kidder und Guernsey, Archeological Explorations in Northeastern Arizona,

2) Kidder und Guernsey, Archeological Explorations in Northeastern Arizona, 65 d Bulltin of the Bureau of Amer. Ethnol. Washington 1919 pgs. 190—192, Taf. 87. — Über den Gebrauch des Skalps und der Trophäenköpfe in späteren Epochen siehe Friederici, Op. cit. S. 24ff.
3) Diese Ähnlichkeiten sind die Lage des Körpers und die Zeichen des wiederholten Transportes vor der Bestattung. Die typische peruanische Mumie ist allgemein in Peru von der Tiahuanaco Zeit an und vorher gebraucht in den Kulturen von Proto-Nazea und Paraeas. Die primitiven Fischer von Ancon und Supe beerdigten ihre Toten in Embrio-Stellung und Seitenlage, wie viele Eingeborenenstämme in Ecuador. Bestattungen dieser Art trifft man, obwohl selten, in Maranga, und diese sind immer früher wie die typische peruanische Form und später als die ausgestreckten. und später als die ausgestreckten.

4) Vignati, Op. cit pg. 153. b) Vignati, Op. cit pg. 153.

# II. Verhandlungen.

# Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 18. Juni 1932.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

- (1) Vor der Tagesordnung: Der Vorsitzende teilt den Tod des Herrn Hofrat Professor Dr. Franz Heger in Wien mit (27. Februar 1932). Er war seit 1893 Korrespondierendes Mitglied der Gesellschaft. Seine ethnographischen Arbeiten und Verdienste sind bekannt, es sei erwähnt, daß er der Generalsekretär des letzten in Wien 1908 abgehaltenen Amerikanistenkongresses gewesen ist.
  - (2) Herr K. Th. Preuß trägt vor über

Eine neue Auffassung des sog. mexikanischen Kalendersteins.

Bei Gelegenheit der hundertjährigen Wiederkehr der Unabhängigkeitserklärung Mexikos hatte die deutsche Kolonie in der Hauptstadt eine Schrift veröffentlicht: El llamado calendario azteca (Mexiko 1921), dessen Verfasser, unser korrespondierendes Mitglied Hermann Beyer von der Tulane Universität in New Orleans, früher Professor an der Universität Mexiko, vor zwei Jahren in der Gesellschaft über die Ergebnisse dieses Buches einen Vortrag gehalten hat. Darin ist wohl so ziemlich das letzte Wort über die Einzelheiten und die Bedeutung des Ganzen als einer gewaltigen Opferblutschale gesprochen worden. Ich beabsichtige auch nicht, diese Ergebnisse anzutasten. Es handelt sich vielmehr um eine Art Zurückverlegung des auf dem Kalenderstein dargestellten Sonnenbildes in die Vergangenheit, wo es wahrscheinlich nicht eine Sonnenscheibe, sondern ein Weltbild gewesen ist. Bei einer solchen Auffassung können in der Tat die Erklärungen aller Einzelheiten des Steines unberührt bleiben.

Diese Erklärung als Weltbild ist mir eigentlich aufgezwungen worden und zwar durch meine Entdeckung desselben Bildes wie auf dem Kalenderstein und an vielen mexikanischen Sonnendarstellungen überhaupt in einer heiligen Kürbisschale der Cora-Indianer, die bei ihnen auf dem Altar stand und als Weltbild erklärt wurde. Es war dort aus Glasperlen hergestellt. Freilich ist es bereits lange her, daß ich die Ähnlichkeit zwischen beidem und die unterscheidende Erklärung vorgebracht habe¹), und ich hätte mein damaliges Stillschweigen über die Ursache der abweichenden Auffassung bei den beiden Völkern einfach fortsetzen und mich innerlich in derselben Weise beruhigen können wie damals, indem ich die Erklärung der Cora als eine Umformung der mexikanischen Auffassung als Sonnenbild ansah, wie ja überhaupt immer die Ausstrahlungen eines Kulturvolks für viel bedeutungsvoller für die umgebenden Naturvölker angesehen werden als umgekehrt Kulte und Symbole der Naturvölker in ihrer grundlegenden Beziehung zu den Kulturvölkern gewürdigt werden. Ausschlaggebend für

<sup>1)</sup> Z. f. Ethn. 1911 S. 293ff. und K. Th. Preuß, Die Religion der Cora-Indianer, Leipzig 1912, S. LXXXIIff.

mich war aber jetzt die Möglichkeit, sich klar zu machen, wie man von einem Weltbilde zur Auffassung eines Sonnenbildes kommen kann. Diese Entwicklung hat Herman Wirth<sup>1</sup>) neuerdings durch seine Auffassung des Gesichtskreissonnenjahres angebahnt, wenn auch der Übergang in die Darstellung einer Sonnenscheibe nicht von ihm dargetan ist. In der Tat kann man sich sehr leicht vorstellen, daß eine Darstellung des Gesichtskreises mit Markierung der Auf- und Untergangstellen der Sonne besonders zur Zeit der Solstitien zu einer Aufzeichnung der Richtungen überhaupt führen kann, so daß das entstandene Gebilde ohne weiteres auch als strahlende Sonnenscheibe gelten kann. Umgekehrt dagegen dürfte es ausgeschlossen sein, daß aus einer Sonnenscheibe je ein Weltbild wird.

Um diese Entwicklung vom Weltbild zum Sonnenbild in unserem Falle vor Augen zu führen, müssen wir uns die Tatsachen kurz ins Gedächtnis zurückrufen. Das Weltbild der Cora kommt in zwei Varianten vor. Die einfachere Variante (Abb. 1a) stellt in der Mitte zugleich den Festplatz dar, der ebenfalls ein Abbild der ganzen Welt ist. In der Mitte (5) ist das Feuer. Dieses wird angeblich, wenn die Sonne untergeht, von Westen hergebracht, ist während der Nacht ein noch nicht flügger Adler, dem aber des Morgens die Flügel wachsen, so daß er zum Himmel emporfliegen und sich dort als Lichthimmel niederlassen kann. In der Auffassung der ersten Variante als Weltbild (Abb. 1a) wird dagegen der Kreis (5) als Mittelpunkt der Welt bezeichnet, in dem unser Vater, wohnt. Ringsum sitzen die zwölf Ältesten, soviel wiel die ersten Bewohner der Welt. Die vier gegabelten Stäbe (3) sind die vier Weltrichtungen, der Aufenthaltsort der Götter, die zwölf Bögen (2) dienen den Göttern als Mauer, dann folgt der Rand der Kürbisschale (1), der zugleich der Rand der Welt ist. Besonders bemerkenswert ist die Bezeichnung der Mitte als Aufenthalt der Sonne und als Feuer, das von der untergehenden Sonne geholt und das morgens zum aufsteigenden Adler, dem Lichthimmel, wird. Es ist hierdurch eine fünfte und sechste Richtung, nämlich Zenith-Nadir durch den Lauf der Sonne gekennzeichnet.

Entsprechend sind in der zweiten Variante des Weltbildes in der Kürbisschale der Cora (Abb. 1b) nur die Richtungen Ost-West und obenunten (an Stelle von Nord-Süd) angegeben, ein Beweis, wie wichtig den Cora die ersten vier Richtungen, und wie unwichtig ihnen Norden und Süden erschienen. Im einzelnen wurde gesagt: die 16 Bögen am Rande (18) sind der Aufenthalt der Haustiere und Menschen, innerhalb der Bögen ist rechts die Region der Gottheit des Morgensterns, "unseres älteren Bruders", links der Aufenthalt der Maisgöttin Nasisa, unten der des Sonnengottes "unseres Vaters" und oben der "unserer Mutter, die sich unter uns (d. h. in der Unterwelt) befindet". Es sind also unserer Gewohnheit nach, die Osten rechts und Westen links orientiert, oben und unten, die wir mit Norden und Süden gleichsetzen würden, vertauscht, indem "unten" am oberen Rande und "oben" am unteren liegt. Wenn die geschweiften Gebilde jeder Seite (3, 6, 9, 12) als die Kronen der betreffenden Götter, die von ihnen ausgehenden drei geraden Streifen (1, 2, 7, 8 usw.) als ihre Wege und Arme und das liegende Kreuz mit den gegabelten Enden (13, 14, 15, 16) als ihre Blumen bezeichnet werden, so werden wir nun aus dem Mexikanischen sehen, daß diese Einzelheiten der "Kronen" und "Blumen" doch eine andere Bedeutung haben, die mehr zu den hier beglaubigten Richtungen Osten, Westen, und dem Gesichtskreissonnenjahr stimmt.

Schon damals hatte ich bewiesen, daß das eben erklärte Gebilde innerhalb der 16 Bögen (Abb. 1b) mit dem sog. Olinzeichen übereinstimmt,

<sup>1)</sup> Hermann Wirth, Die heilige Urschrift der Menschheit, Leipzig 1932.

das in der Mitte des vereinfacht gezeichneten Kalendersteins (Abb. 1c) und des Sonnenbildes in der Opferblutschale (Abb. 1d) zu sehen ist. Wir erkennen das noch deutlicher in den verschiedenen Typen des Olinzeichens Abb. 2. Besonders deutlich zeigen dort i und k die östliche und westliche Seite der Welt. An diesen sehen wir jetzt auch, befruchtet durch die Idee des Gesichtskreissonnenjahrs, was das liegende Kreuz und der Verbindungsbogen rechts und links zwischen ihnen andeutet. Es sind die mit der Mitte verbundenen Solstitialpunkte auf dem Gesichtskreis, zu dem die Bögen rechts und links gehören. Wir sehen weiter an den anderen Typen, daß

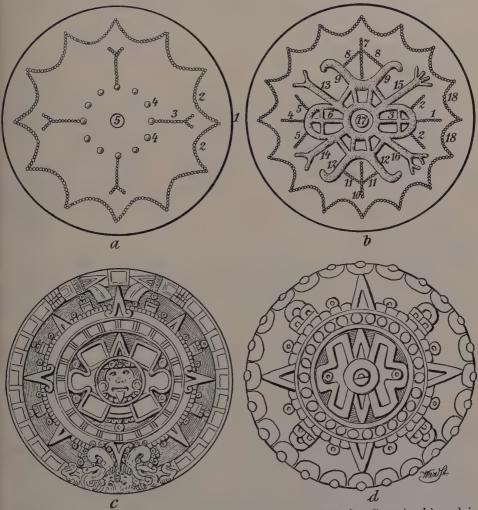


Abb. 1. Darstellungen in heiligen Kürbisschalen (tuša) der Cora (a, b) und in Opferblutschalen (quauhxi calli) der alten Mexikaner (c, d), a) nach einer Zeichnung des Cora Jacinto Silverio. b) Nachbildung der Kürbisschale des Dorfes Jesus Maria. c) Vereinfachte Darstellung des mexikanischen Kalendersteins im Museo Nacional de Mexico. d) Wiener Hofmuseum nach Seler, Gesammelte Abhandlungen II S. 713 Abb. 2.

die Arme des liegenden Kreuzes breite Streifen bilden, die durchweg über die Bögen des Gesichtskreises hinwegragen, so daß diese mehr oder weniger einschrumpfen und sich der runden Figur in der Mitte angleichen. In Abb. 2a und 2b ist dasselbe Gebilde durch Verflechtung der Leiber zweier

Gestalten bzw. zweier entsprechend gekrümmter breiter Stäbe entstanden. Die beiden Gestalten in Abb. 2a sind rechts der Windgott Quetzalcoatl, der nach einem Mythus auch zum Morgenstern wird, und wie es scheint, eine Göttin, die demnach wie in der Coraschale (Abb. 1b) Osten und Westen verkörpern. Norden und Süden oder oben und unten sind bei den meisten Olinzeichen überhaupt nicht ausgedrückt, sondern es ist nur in der Mitte ein Kreis oder ein Auge (Abb. 2c, d, g) gezeichnet, oder es ist wie in Abb. 2a und 2b nur eine Lücke zwischen den Bögen vorhanden. Hier besagt das Auge deutlich, daß in der Mitte des Gesichtskreises, also des Weltbildes, das Feuer der Sonne gedacht ist, wodurch ihr Lauf über und unter der Erde und damit zugleich die Richtung Zenith-Nadir zum Ausdruck gebracht wird. Sinngemäß erscheint dafür in dem Olin des Kalendersteins der Kopf des Sonnengottes selbst (Abb. 1c). An einzelnen Olinzeichen (2c und g)

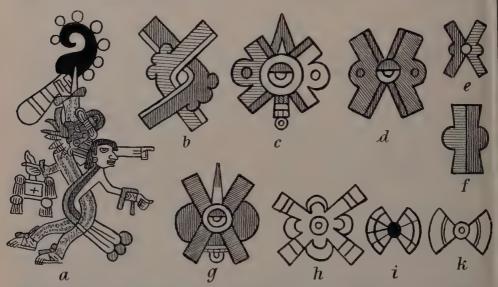


Abb. 2. Das Olin-Zeichen a) Codex Aubin 13. b) Codex Borgia 10. c) Codex Borbonicus 14. d) Codex Aubin 14. e) Codex Borgia 71. f) Wiener Codex. g) Codex Vaticanus Nr. 3738 Bl. 27, l. h) Sahagun-Manuskript der Bibl. Laurenziana nach Seler, Ges. Abhandl. I S. 170 Abb. 14. i, k) Personennamen Olin, Manuscrit mexicain III der Bibl. Nationale Paris nach Seler Ges. Abhandl. I S. 171 Abb. 21.

ist nun aber auch die Richtung oben-unten durch einen Strahl und durch ein Edelsteinband ausgedrückt, wie beides auch in den Sonnendarstellungen als Strahlen vorkommt. Beides ist auch in den Olinzeichen der Sonnenscheiben (Abb. 1c, d) der Fall. Dadurch ist offensichtlich, daß das durch das Olinzeichen ausgedrückte Weltbild eigentlich nur den Sonnenlauf während des ganzen Jahres zum Ausdruck bringt und den Gesichtskreis nur insofern hinzuzieht, als die Mitte und die Solstitialpunkte im Verhältnis zu den Gesichtskreisbögen im Osten und Westen stehen. Ebenso ist es auch mit der Darstellung innerhalb der 16 Bögen in der Kürbisschale der Cora. Dort sind die "Kronen" (Abb. 1b, 3 und 6) der Götter im Osten und Westen die Horizontbögen und die "Blumen" (Abb. 1b: 13—16) sind die Verbindungspunkte der Mitte mit den Solstitialpunkten.

Anders verhält es sich aber mit dem ganzen Gesichtskreis in den beiden Varianten der Kürbisschale und in der Sonnenscheibe. Die 12 bzw. 16 Bögen am Rande der Kürbisschale, die den 16 Einteilungen durch Strahlen bzw. durch Licht bedeutende Edelsteinbändern in dem Sonnenbilde entsprechen, sind natürlich nicht durch Markierungspunkte der Sonnenauf- und Untergangspunkte entstanden, sondern geben Himmelsrichtungen an, die natürlich durch die Beobachtung des Sonnenlaufs entstanden sind. Die Huichol, die Nachbarn der Cora, die runde Tempel mit steinernem Unterbau und einem ziemlich pyramidenförmigen Strohdach haben und diese ebenfalls für ein Abbild der Welt halten, schießen von den vier Richtungen aus je einen Pfeil mit den Federn des Truthahns, des Sonnenvogels, in das Strohdach und behaupten, sie täten das, weil das Licht nicht von Osten her, sondern von allen Seiten gleichmäßig in die Welt flute. Selbstverständlich ist aber der Begriff der vier Richtungen trotzdem von dem Sonnenlauf abgeleitet. Die Zahl 16 erklärt sich leicht durch Teilung der vier und nochmalige Teilung der acht Richtungen, die bei den Cora daneben vorkommende Zahl 12 (Abb. 1a) ist aber wahrscheinlich aus der Zahl der sechs Richtungen einschließlich Zenith und Nadir durch Verdoppelung entstanden. Darauf weist die Aufeinanderfolge der Farben in den 16 Bögen von Abb. 1b hin, die nacheinander rot, grün, blau, gelb, schwarz und weiß sein müssen. Diese sechs Farben entsprechen offenbar der gewöhnlichen Reihenfolge der in den Gesängen sehr oft erwähnten Richtungen: Osten (rot), Westen (grün), Norden (blau), Süden (gelb), unten (schwarz), oben (weiß). Sie müssen überhaupt in den Perlen des ganzen Weltbildes allein vertreten sein. Demnach sind daraus auch die zwölf Sitze der Alten um das Feuer (Abb. 1a) abzuleiten. Bei den Cora ist die Erde von der Erdgöttin, "unserer Mutter", dadurch geschaffen worden, daß auf ihr Geheiß der Gott des Morgensterns, "unser älterer Bruder", zwei von seinen Pfeilen übereinander legte, d. h. die vier Richtungen, festlegte, dann die Göttin ihre Haare um den Mittelpunkt herumlegte (Rhombenkreuz, Fadenkreuz) und auf dem Gebilde etwas Erde festtreten ließ1). Solche Fadenkreuze aus Baumwolle oder Wolle werden noch heute von den Cora als Opfergaben für die Götter gemacht, sie sind aber nicht nur vier-, sondern sehr oft auch acht- und sechseckig und bedeuten stets dasselbe, nämlich die Erde. Man sieht also, wie solche 12 und 16 Perlenbögen in der Kürbisschale der Cora als Erdscheibe entstanden sind.

Es erscheint mir durchaus nicht ein besonderes Problem zu sein, wie die Nordsüdlinie auf dem Gesichtskreis entstanden ist, und ich glaube nicht, daß es nötig ist, mit Wirth anzunehmen, nur ein Volk jenseits des Polarkreises, das die Sonne wirklich im Süden aufgehen sah, habe diese Linie sich vorstellen können<sup>2</sup>). Wir haben aber gesehen, daß die Nordsüdlinie wahrscheinlich sehr oft nur scheinbar eine solche darstellt, vielmehr wie in den entsprechenden Darstellungen des Olinzeichens in der Kürbisschale der Cora und wie in dem mexikanischen Sonnenbilde die Richtung Zenith-Nadir bedeutet. So ist z. B. noch von den Odschibwe das Zeichen als "oben-unten" überliefert3). Nehmen wir wirklich an, daß die beiden Kreise oben und unten Sonnen darstellen sollen, so doch nicht die Sonne

im Norden und Süden, sondern im Zenith und Nadir.

Wenn wir nun aber auch die Sonnendarstellung aus dem Weltbilde entstanden annehmen, so deutet doch nichts in der mexikanischen Überlieferung an, daß sie je ein Weltbild gewesen ist. Im Gegenteil ist in dem "Kalenderstein" oben ausdrücklich das Zeichen 13 Rohr dargestellt, das in den Anales de Quauhtitlan und sonst als Geburtsjahr der Sonne angegeben ist. Auch die sonst noch auf dem Kalenderstein vorhandenen Zeichen

1) Preuß, Religion der Cora S. 59f.

<sup>2)</sup> H. Wirth, Aufgang der Menschheit, Jena 1929, S. 69.
3) Henry R. Schoolcraft, Historical and Statistical Information respecting the Indian Tribes of the United States Part I Philadelphia 1851, S. 386 Plate 53, Nr. 52.

deuten nicht auf ein ehemaliges Weltbild hin. Auffällig ist allerdings die Darstellung des Tageszeichens Olin, meist mit der Zahl 4 verbunden, aber auch ohne dieselbe (vgl. Abb. 1d) innerhalb der Sonne. Aber wir müssen berücksichtigen, daß Olin mit der gegenwärtigen historischen Sonne ebenso verbunden ist, wie die vorhergehenden prähistorischen Sonnen oder Zeitalter, nämlich die Jaguar-, Wind-, Feuerregen- und Wassersonne mit ihren jeweiligen Tageszeichen: Jaguar (Erde), Wind, Regen (Feuerregen) und Wasser. Zwar haben wir keine Darstellungen dieser Tageszeichen innerhalb der prähistorischen Sonnen wie die Darstellung des Olin in der gegenwärtigen Sonne, aber in dem Codex Vaticanus Nr. 3738 Blatt 4, 6 sind wenigstens drei dieser prähistorischen Sonnen mit ihren, die Tageszeichen repräsentierenden Göttern in ihrer Mitte angegeben, nämlich mit dem Windgott Quetzalcoatl (Wind), dem Feuergott Xiuhtecutli (Feuerregen) und der Wassergöttin Chalchiuhtlicue (Wasser). Nur Tezcatlipoca als Gott des Tageszeichens Jaguar fehlt, der nebst den anderen drei als Verkörperungen der Sonnen jener Zeitalter und als Vertreter der in den betreffenden Tageszeichen steckenden Elemente: Erde, Wind, Die Idee ist, daß jedes Element und jeder Feuer, Wasser genannt ist<sup>1</sup>). es vertretende Gott in der jeweiligen Sonne oder dem Zeitalter herrscht, aber schließlich die Sonne und das Zeitalter und die es belebenden Menschen zerstört. Auf das Zeichen Olin angewandt ist die zerstörende Wirkung, durch die dieses Zeitalter zugrunde gehen soll, nach den Anales de Quauhtitlan, die von Erdbeben und Hunger. Daß Olin tatsächlich Erdbeben bedeutet, geht aus dem Wort tlalolin (Erdbeben) und auch aus der Hieroglyphe für Erdbeben hervor, das durch ein rechteckiges Feld (Erde) und durch Olin darin ausgedrückt wird. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß eine Ideenverbindung zwischen der eigentlichen Bedeutung von Olin als einer Darstellung des Sonnenlaufs im Weltall und der Ursache des Erdbebens besteht, sondern Olin heißt eben "rollende Bewegung" (wie die einer Kautschukkugel oli), und diese Wortbedeutung allein ist wohl das Bindeglied zwischen beidem, der Bewegung der Erde im Erdbeben und der Sonne. Auch der Untergang der Menschen dieses Zeitalters durch Hunger ist nicht direkt in dem Zeichen Olin ausgedrückt. Im Codex Vaticanus Nr. 3738 Bl. 7 ist das gegenwärtige Zeitalter durch Xochiquetzal, die Blumengöttin, verkörpert, die aber nicht inmitten einer Sonne erscheint. Es soll dadurch wohl die mannigfaltige Nahrung dieses Zeitalters gekennzeichnet werden, während für die früheren Zeitalter nach der Historia de los Mexicanos por sus pinturas je eine einzige unscheinbare, später nicht mehr genossene Nahrung angegeben wird. Die Geschichte des mexikanischen Volkes lehrt, daß trotz der vielseitigen Nahrung Hungersnot häufig eintrat und somit der Hunger sehr wohl als Erfolg des in dem Olin steckenden Sonnenlaufs und als Ende des Zeitalters angesehen werden konnte. Schließlich steht auch der Gott, der als Verkörperung des Tageszeichens Olin in den Bilderschriften erscheint, zum Sonnenlauf in engen Beziehungen. Es ist der hundegestaltige Gott Xolotl, der die Toten über den neunfachen Strom (chiconauhapan) in die Unterwelt geleitet, und den man am besten in seinem Wesen auch als Sonnengeleiter bezeichnen kann<sup>2</sup>). Charakteristisch für ihn ist, daß er als Herr des Ballspiels angegeben wird, was wiederum auf die Sonnenbahn und ihre Leitung Bezug hat, weil der Ball als das Abbild der Sonne galt.

Z. B. Historia de los Mecicanos por sus pinturas in Icazbalceta, Nueva coleccion de documentos para la historia de Mexico, Mexico 1891, S. 231ff.
 Näheres siehe in meinem Beitrag zu Baeumler, Was bedeutet Hermann Wirth für die Wissenschaft. Leipzig 1932, S. 55ff.

Wenn also das Zeichen Olin im Sonnenbilde steht, so hat das nur dann seine Berechtigung, sobald man über die eigentliche Bedeutung als Lauf der Sonne im Weltall hinwegsieht. Besser würde es zweifellos für ein Gesichtskreissonnenjahr passen. Auf den vier Speichen des Olinzeichens sind die vier prähistorischen Sonnen oder Zeitalter dargestellt, was nach dem Gesagten ebenfalls nicht als unpassend für die Sonne des gegenwärtigen Zeitalters angesehen werden kann. Ferner sind in einem konzentrischen Kreise des Kalendersteins die 20 Tageszeichen dargestellt. Da diese zusammen mit den Zahlen 1 bis 13 die Grundlage für das Tonalamatl, die Zeit von  $13 \times 20 = 260$  Tagen bilden und das Tonalamatl wiederum in fortlaufender Zählung von  $73 \times 260$  Tagen 52 Jahre von je 365 Tagen d. h. ihre heilige Periode ergibt, bis wieder der Anfang der Zählung mit derselben Ziffer und demselben Zeichen erreicht ist, so hat auch das Anbringen der 20 Tageszeichen auf der Sonnenscheibe seine Berechtigung, obwohl dasselbe auch auf dem Gesichtskreissonnenjahr mit Recht seine Stelle haben könnte. Beyer hat ferner die graphische Darstellung von Blutspritzern nach dem Rande der Sonnenscheibe zu nachgewiesen, die lebendig vor Augen führen, daß die Menschenopfer hauptsächlich für das Gedeihen der Sonne stattfanden.

Was vielleicht am meisten aus der Idee einer Sonnenscheibe herausfällt, das sind die beiden sie außen umrahmenden Feuerschlangen, deren Schwanzenden sich am oberen Rande, getrennt nur durch das Jahreszeichen 13 Rohr treffen, während am unteren Rande die weit geöffneten Rachen nach Beyers Feststellung rechts den Kopf des Sonnengottes Tonatiuh und links den des Feuergottes Xiuhtecutli zeigen. Würde man annehmen, daß die Schlangen ein Bestandteil der Sonne seien, obwohl die Strahlen bereits innerhalb der Schlangenumrahmung ihren Abschluß kundtun, so würden diese aus den mexikanischen Bilderschriften und aus der Plastik so bekannten Schlangen noch einmal das Wesen der Sonne verkörpern. Denkt man sich die Scheibe aber als Gesichtskreissonnenjahr, so würden dagegen die Schlangen den Jahreslauf der Sonne von Norden

nach Süden andeuten.

Es bleibt nun noch übrig, die Erscheinung der Sonnenscheibe auf den Opferblutschalen im Verhältnis zu den übrigen Darstellungen zu betrachten, um festzustellen, ob darin eine Unausgeglichenheit gegenüber der Sonnendarstellung bzw. dem Gesichtskreissonnenjahr liegt. Die Opferblutschalen haben auf der Unterseite bisweilen die sog. Erdkröte mit nach oben weit aufgesperrtem Rachen oder ein Ungeheuer mit mehr menschlichem zurückgebeugtem Kopf, und in beiden Fällen kommt ein Feuersteinmesser, die Verkörperung des Sonnenlichtes oder der Hinweis auf die mit dem Gedeihen der Sonne verbundenen Opfer aus ihm heraus, wie wir es auch bereits an dem Kopf des Sonnengottes in der Mitte des Kalendersteins (Abb. 1c) sahen. Die Gedankenverbindung dürfte dann ganz verständlich die sein, daß die in der Schale dargestellte Sonne aus dem Rachen der Erde, dem Eingang zur Unterwelt hervorkommt oder darin versinkt. Man sieht, daß die Ausgestaltung nicht gerade notwendig ist, und daß diese Vorstellung nur für die Sonne paßt, denn in bezug auf das Gesichtskreissonnenjahr wäre dies Ungeheuer überflüssig, da die Sonnenbahn dort bereits dargestellt ist. Statt dieses Erdwesens oder außer ihm ist manchmal auf der Außenseite der Opferblutschale der gestirnte Nachthimmel dargestellt wie z. B. auch auf dem Ansatz des Zylindermantels unseres Kalendersteins, oder es finden sich zuweilen außer dem Nachthimmel am oberen Rande des Zylindermantels noch am unteren Rande der aufgesperrte Erdrachen nebst lichtbedeutenden Steinmessern darin, wie auf dem Tiçocstein. In diesen Fällen bedeutet der Nachthimmel augenscheinlich nur die Ergänzung des Erdrachens, da der Nachthimmel nur ein Abbild der Unterwelt ist. Als Ganzes betrachtet gibt aber die Zusammenstellung von Sonne und Erde — denn der Erdrachen bedeutet ja die Erde — das Bestreben kund, die einstige Bedeutung der Schale und der Zeichnung in ihrem Innern als Weltbild durch die Zutaten wieder herzustellen, nachdem aus dem Weltbild ein Sonnenbild geworden war.

Halten wir alles dieses zusammen, so könnte man den Schluß ziehen, daß ein Beweis für die ursprüngliche Bedeutung der Sonnenscheibe als Weltbild nicht geliefert werden kann. Der Fall liegt eben so, daß alles, was auf das Weltbild mit Darstellung des Sonnenlaufs paßt, bei einigem guten Willen auch auf ein Sonnenbild angewendet werden kann, weil in dem Weltbild der Lauf der Sonne, also auch die Sonne selbst die Vorbedingung Da hilft zur Entscheidung nur der gesunde Menschenverstand. ist selbstverständlich ein Unding, ein Sonnenbild nach den 4, 8 usw. Richtungen zu orientieren, wenn diese nicht bereits vorher an der Erdscheibe durch den Sonnenlauf ins Bewußtsein getreten sind. Aber auch dann ergibt eine solche Orientierung an einem Sonnenbild nicht den geringsten Sinn. Also müssen alle Sonnenbilder der Art, wo sie auch vorkommen mögen, ursprünglich Weltbilder gewesen sein. Es gehören dazu nicht nur die charakteristischen Sonnenbilder, die gleichartig in allen mexikanischen Bilderschriften der verschiedenen Schattierungen: in den mexikanischen im engeren Sinne, in der Codex Borgia-Gruppe und in den sog. mixtekischzapotekischen vorkommen, sondern auch das Mayazeichen kin, Sonne oder Tag, ist hierhin zu rechnen, da es in sich die vier Richtungen enthält. Wenn ein Sonnengesicht mit Strahlen oder Feuerflammen zur ursprünglichen Charakterisierung der Sonnennatur umgeben ist, wie etwa in gewissen Sonnenbildern von Santa Lucia Cozumalhuapa oder in Chaculá¹) in Guatemala, oder bei den als Sonnengottheiten aufgefaßten Gestalten von San Agustin in Columbien<sup>2</sup>) oder bei dem Hauptbild des Sonnengottes auf dem Sonnentor von Tiahuanaco, usw., so ist die strahlenförmige Umrahmung stets nicht von der Regelmäßigkeit eines Gesichtskreissonnenjahres, sondern mehr oder weniger unregelmäßig. Und noch einmal: aus einem Weltbild mit Jahresumlauf der Sonne kann zwar ein Sonnenbild werden, nie aber kann der Verlauf umgekehrt sein.

Schließlich muß aus den verschiedenen Auffassungen des gleichen Bildes bei den Cora und den alten Mexikanern, einmal als Weltbild, das andere Mal als Sonne, die Folgerung gezogen werden, daß Menschenopfer an die Sonne, die in Mexiko in späterer Zeit so sehr überhand nahmen, bei den Cora wahrscheinlich nicht dargebracht wurden. "Unser Vater", die Sonne, der Cora ist nämlich mehr eine Art Hochgott, dem infolgedessen nur ein geringer Kult gewidmet wurde und wird. Man wird daher die Angabe der Gaceta de Mexico Nr. 2, Februar 1722, derzufolge bei der Eroberung des Landes der Cora ein mit dem Bilde der Sonne geschmücktes Steingefäß nach Mexico gebracht wurde, dem allmonatlich ein Kind geopfert worden sei3), in das Reich der Fabel verweisen müssen. In Mexiko freilich war man an solche Auffassungen gewöhnt, aber auch dort wurden nicht der Sonne Kinder geopfert, sondern den Berg- und Regengöttern, und die Überlieferung berichtet, daß die Menschenopfer erst am Ende der mythischen Toltekenzeit aufgekommen seien, daß also die nach Mexiko einwandernden Naua solche erst bei ihrem Zusammentreffen mit den

<sup>1)</sup> Siehe die Abbildung 190 S. 134 bei Ed. Seler, Die alten Ansiedlungen von Chaculá, Berlin 1901.

 <sup>&</sup>lt;sup>2</sup>) K. Th. Preuß, Monumentale vorgeschichtliche Kunst, Göttingen 1929
 II Taf. 40-42.
 <sup>3</sup>) W. Seler, Gesammelte Abhandlungen III, S. 355.

Kulturvölkern oder später aus sich heraus entwickelt hätten. Würden Menschenopfer bereits bei den Cora vorhanden gewesen sein, so müßten die zahlreichen Texte und Mythen, die ich bei ihnen aufgeschrieben habe, und ihre zahlreichen Kulturhandlungen irgendeinen Hinweis darauf enthalten. Als Opfertiere im Sinne der mexikanischen Menschenopfer werden bei den Cora aber nur Hirsche genannt, und es wird entsprechend die vom Morgenstern ausgeführte Jagd auf die Sternhirsche kultisch dargestellt und im Gesange vorgetragen<sup>1</sup>).

### (3) Herr Weinert:

#### Der neue Schädelfund auf Java.

Weinert gibt eine kurze, vorläufige Mitteilung über den neuen Urmenschenfund von Java, der am 15. September 1931 bei Ngandong (10 km von Trinil entfernt) am Bengavan Solo gefunden wurde. Es ist — neben zwei Bruchstücken — ein Schädel vom Neandertalertypus, eine Weiterentwicklung des Pithecantropus mit Anklängen an primitive australoide Merkmale. Die Nachricht verdanken wir — ebenso wie zahlreiche Abbildungen — dem Chefgeologen, Herrn Oppenoorth in Bandoeng-Java. Die große Bedeutung des Fundes wird später noch eingehend gewürdigt werden.

#### (4) Tagesordnung: Herr Othenio Abel.

### Der Höhlenbär als Jagdtier des Eiszeitmenschen.

Schon seit langer Zeit ist bekannt, daß der eiszeitliche Höhlenbär vom paläolithischen Menschen gejagt wurde und daß er die letzte Vereisungsperiode nicht überlebt hat, sondern noch im Verlaufe der Würmeiszeit erloschen ist. Aus der Magdalenienzeit sind bis heute, trotz wiederholter gegenteiliger Behauptungen, noch keine sicheren Reste des Höhlenbären bekannt geworden; übrigens ist es wahrscheinlich, daß der Magdalenienmensch gelegentlich seiner Durchsuchungen von Höhlen wiederholt auf Höhlenbärenreste gestoßen ist und dieselben vielleicht auch da und dort zu verschiedenen Zwecken (Eckzähne als Schmuck, Knochen zu Werkzeugen u. dgl.) verwendet hat. Soweit wir heute wissen, hat der Höhlenbär die Solutréenzeit nicht überlebt.

Das Verschwinden des Höhlenbären ist früher wiederholt dadurch zu erklären versucht worden, daß der paläolithische Jäger seine Ausrottung bewirkt habe. W. Soergel hat sich (1912) dieser Auffassung mit guten Gründen widersetzt, und alle späteren Beobachtungen und Untersuchungen haben die Auffassung bestätigt, daß der Höhlenbär ohne Zutun des Menschen

ausgestorben sein muß.

In dieser Hinsicht haben besonders die in den Jahren 1920—1923 unter meiner Leitung durchgeführten paläobiologischen Untersuchungen über die Höhlenbären aus der Drachenhöhle bei Mixnitz in Steiermark weitere Aufschlüsse gebracht<sup>2</sup>). Diese von vielen hunderttausenden Höhlenbärenresten erfüllt gewesene Höhle war in der letzten Zwischenzeit in zwei durch eine Pause getrennten längeren Zeiträumen eine Jagdstation altpaläolithischer Jäger, wie zahlreiche Funde von Mahlzeitresten neben vielen sehr primitiven Quarzitwerkzeugen, bearbeiteten und benutzten Eckzähnen und Knochensplittern beweisen. Zum ersten Male konnte hier eine eiszeitliche Höhlenjagdstation in beträchtlicher Entfernung vom

Preuß, Religion der Cora, S. 40ff.
 Vgl. die zahlreichen Einzelstudien der verschiedenen Mitarbeiter an der Monographie: O. Abel und G. Kyrle, Die Drachenhöhle bei Mixnitz. Spelaeologische Monographien, Band VII—IX, 200 Tafeln und Karten, Wien 1931.

Höhleneingange (325 m) festgestellt werden; andere Jagdstationen dieser Art waren vorher niemals in so großer Entfernung vom Tageslicht angetroffen worden.

Die reichen Funde von Höhlenbärenresten in der Drachenhöhle gaben über die Lebensgewohnheiten des Höhlenbären sowie über seine Stammesgeschichte, besonders aber über seine Rolle als Jagdtier des Eiszeitmenschen

zahlreiche unerwartete Aufschlüsse.

Die Besiedlung der Drachenhöhle durch Bären fällt noch in die Zeit des unmittelbaren Vorfahren des Höhlenbären, des Ursus deningeri, dessen Reste die sog. "Basalschicht" füllten und zum Teile, soweit sie noch nicht ausgegraben ist, noch füllen. Erst über dieser Basalschicht folgen sodann die Ablagerungen, in denen der typische Höhlenbär (Ursus spelaeus) auftritt, und dieser war es, der in der letzten Zwischeneiszeit das Jagdtier des Altpaläolithikers in der Drachenhöhle gewesen ist. Über den beiden übereinanderliegenden Jagdstationen folgen aber dann noch weitere Ablagerungen, die wie die Mehrzahl aller Ablagerungen dieser Höhle, als umgewandelter, eiszeitlicher Fledermausguano zu betrachten sind, weshalb ich dieses Gestein (1922) als "Chiropterit" bezeichnet habe. In diesen jüngeren Schichten sind keine Spuren davon angetroffen worden, daß der Mensch den Höhlenbären an dieser Stelle gejagt hätte. In den obersten Lagen, in denen noch Höhlenbärenreste angetroffen wurden, konnte die auffallende Kleinheit der Skelettelemente im Vergleiche mit jenen der Blütezeit des Höhlenbären in der letzten Zwischeneiszeit festgestellt werden; die letzten Vertreter des Höhlenbären in der Drachenhöhle waren im Gegensatze zu den ungewöhnlich großen und starken Exemplaren der Blütezeit kleine, zwerghafte Formen.

Der Höhlenbär hat die Mixnitzer Drachenhöhle durch zwei Dritteile des Jahres bewohnt. In den warmen Sommermonaten hat er außerhalb der Höhle gelebt. Dies ließ sich dadurch nachweisen, daß unter den von den Embryonalstufen an bis zum höchsten Lebensalter vertretenen Altersstadien genau jene Stufen fehlten, die dem Alter der jungen Bären in der Zeit der Sommermonate entsprechen. Die Wurfzeit des Höhlenbären ist, wie bei fast allen Bären, Januar bis Februar gewesen und die Altersstufen, die den ersten Lebensmonaten Juni bis September entsprechen müssen.

sind in der Drachenhöhle nicht aufgefunden worden.

Während des Winterschlafes nehmen die Bären keine Nahrung zu sich, mit Ausnahme der Bärinnen, die von Zeit zu Zeit, während des Säugengeschäftes, Wasser bedürfen. So erklärt es sich, weshalb der Hauptwurfplatz der Höhlenbärinnen in der Drachenhöhle in der Nähe der einzigen heute noch in der Höhle aus einer Wandspalte ausfließenden Quelle gelegen war, die sich in der unmittelbaren Nähe eines die Höhle quer durchziehenden Blockhaufens befindet, der einem Deckeneinsturz seine Entstehung verdankt. Vor diesem Blockhaufen lagen die Jagdstationen des zwischeneiszeitlichen Jägers.

Die Wahl dieses Lagerplatzes, an dem die erlegten Höhlenbären zerwirkt wurden, ist hauptsächlich dadurch bedingt gewesen, daß sich knapp vor der erwähnten Quelle ein schmaler Engpaß befindet, durch den die Höhlenbären in die hinteren Regionen der etwa 500 m langen Höhle einwechselten und durch den sie auswechseln mußten, wenn sie, aus ihren Schlupfwinkeln während ihres Winterschlafes aufgestöbert, das Freie zu gewinnen suchten. An diesem Engpasse lauerten die Jäger und suchten durch Steinwürfe und Stockschläge die flüchtenden Bären zu erlegen. Aus der ganzen Situation erklärt sich die zuerst auffallend erscheinende Tatsache, daß alle von uns beobachteten frischen und verheilten Verletzungen an Schädeln und Unterkiefern von Höhlenbären der Drachen-

höhle auf der linken Körperseite liegen; saß der Hieb richtig, so brach das Tier unter dem auf die Nase geführten Schlag zusammen, ging er aber fehl und das Wild entkam, so konnte die Wunde ausheilen und daher sind auch an sehr alten Schädeln derartige, in einigen Fällen nachweisbar mit scharfkantigen Waffen beigebrachte Verletzungen in verheiltem Zustande nachzuweisen.

Die Jagdmethode des altpaläolithischen Jägers in der Drachenhöhle war also nicht sehr verschieden von jener, die heute noch von den slowakischen Bauern in den Karpathen geübt wird, wenn sie mit langstieligen Hacken Wildschweine oder Bären durch einen Schnauzenhieb zu erlegen

suchen, der, richtig angebracht, unbedingt tödlich ist.

Hierbei sind allerdings zumeist jüngere Höhlenbären erlegt worden. Die Durchforschung der Bärenreste der beiden Jagdstationen hat ergeben, daß nur ganz ausnahmsweise auch ältere Tiere unter ihnen vertreten sind. Die Hauptjagdtiere waren fast einjährige und höchstens zweijährige Bären. Aus dem Lebensalter der jungen Bären in den Resten der Jagdstationen ist zu erweisen, daß die Jagden hauptsächlich im Herbste stattgefunden haben müssen. Der primitive Jäger wußte wohl genau, daß in der Herbstzeit, vor Beginn des Winterschlafes, der Höhlenbär am feistesten war. Frühjahrsjagden sind nur ganz ausnahmsweise in der Drachenhöhle abgehalten worden, vielleicht nur dann, wenn es sich weniger um das Wildbret als um die Felle der erlegten Tiere handelte.

War aber auch die Jagdstation unweit der Felsenquelle beim Blockhaufen des großen, mittleren Deckensturzes jene Stelle, an der sich die Jäger längere Zeit während der herbstlichen Bärenjagden aufhielten, um die erlegten Tiere zu zerwirken und wahrscheinlich das Wildbret zu räuchern, wofür nicht nur die Holzkohlenreste der Jagdstation, sondern besonders alter, schwerer Ruß unter späteren Sinterschichten spricht, so befanden sich auch noch in den hinteren Teilen der Höhle einige Stellen, an denen die durch Treiber von ihren Schlafplätzen aufgescheuchten Höhlenbären

erlegt wurden.

Verfolgt man den von dem erfahrenen Waidmanne Dr. Adolf Bachofen-Echt bis in die Einzelheiten wieder erschlossenen Hauptwechsel der Höhlenbären von der Gegend der Jagdstation bis in die hintersten Teile der Höhle, was durch die, durch das Bärenfell glattgescheuerten Stellen an Blöcken und Wänden leicht möglich ist, so gelangt man an einen Engpaß, dessen Wandseite über und über mit Kratzspuren der Höhlenbärenbranken überdeckt ist. Wie Bachofen-Echt gezeigt hat, müssen die Höhlenbären beim Auswechseln durch diesen Engpaß gekommen sein, in dem die Jäger Schlingen gelegt haben dürften. Daß die gefangenen Tiere verzweifelte Versuche machten, zu entrinnen und daß sie bei dieser Gelegenheit auch die tiefen Krallenhiebe in die oberflächlich schon damals stark zersetzte Oberfläche der Höhlenwand hervorbrachten, ist nach der ganzen Situation kaum zu bezweifeln.

Obwohl die Reste von vielen tausend Höhlenbären in der Drachenhöhle bei Mixnitz angetroffen worden sind, so darf man doch keineswegs annehmen, daß die Höhle gleichzeitig von einer sehr großen Zahl von Bärenfamilien bewohnt gewesen ist. Der Zeitraum der Besiedlung war außerordentlich lang, denn er reicht aus der Zeit des Ursus deningeri in der Rißeiszeit bis in die untere Hälfte der Würmeiszeit. Mehr als einige wenige Bärenfamilien und einige alte Einzelgänger werden wahrschein-

lich kaum gleichzeitig die Höhle bewohnt haben.

Sehr bemerkenswert ist der enorme Umfang der Variationsbreite der Höhlenbären der Drachenhöhle in der Blütezeit ihrer stammesgeschichtlichen Entwicklung. Diese Tatsache hat schon zu Beginn unserer Untersuchungen unsere besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen und war die Veranlassung, auf alle Einzelheiten zu achten, die eine Erklärung dieser

Erscheinungen herbeiführen könnten.

Schon in der Blütezeit des Mixnitzer Höhlenbären treten neben vollwertigen, kräftigen, großen Individuen vereinzelte kranke Tiere auf, deren Zahl gegen das Ende der Blütezeit anzusteigen scheint. Derartige Erkrankungen betreffen nicht nur das Gebiß, sondern auch die Knochen. Besonders häufig erscheint eine Erkrankung der Wirbelsäule, die besonders die letzten Rückenwirbel und die ersten Lendenwirbel ergriffen hat. Derartige Krankheitsbilder treten an rezenten Raubtieren auf, wenn sie längere Zeit in engen Käfigen gehalten werden und sich nicht ihrer normalen Bewegungsfreiheit erfreuen können. Ich habe daher diese Krankheit seinerzeit als "Gefängniskrankheit" bezeichnet. Sie führt in leichteren Fällen zu einer ausgesprochenen Knickung der Wirbelsäule, wie sie z. B. an durch längere Zeit in Menagerien gehaltenen Großkatzen und Bären zu beobachten ist.

Diese Erkrankung beim Mixnitzer Höhlenbären ist allem Anscheine nach eine Folge davon, daß diese Tiere etwa zwei Dritteile ihres Lebens in der Höhle zubrachten und daß daher ihre Bewegungsfreiheit stark eingeschränkt war.

Daneben sind aber auch andere pathologische Erscheinungen an den Mixnitzer Höhlenbären zu beobachten. Ich erwähne u. a. einige Fälle von Rhachitis, zwei Fälle von Plagiocephalie, schwere Kiefererkrankungen und Gliedmaßenerkrankungen, besonders Arthritiden usw.

Derartige Erkrankungen müssen bei auf freier Wildbahn lebenden Tieren dann eine schwere Gefahr bilden, wenn der Existenzkampf schwer ist. Sie gestatten nur dann die Erreichung eines höheren Lebensalters, wenn die allgemeinen Lebensbedingungen als optimale zu betrachten sind und keine wesentlichen Feinde in Betracht kommen, die die inferioren Individuen ausmerzen.

In der Tat hat der Höhlenbär im Höhepunkt seiner Blütezeit kaum ernste und gefährliche Feinde besessen. Die im allgemeinen damals seltenen Großkatzen — Tiger und Löwe — kamen als gefährliche Feinde für ein so mächtiges Tier ebensowenig in Betracht als etwa die Wölfe. Aber auch der Mensch kann kaum als Faktor in Betracht kommen, der in das Leben des Höhlenbären entscheidend eingegriffen hat, so zwar, daß er sogar dieses große Tier ausgerottet haben könnte, wie früher gelegentlich vermutet worden ist.

Vielmehr scheint es, daß die Blütezeit des Höhlenbären und die in deren Gefolge aufgetretene große Variabilität anzeigt, daß er in der seit dem Höhepunkt der Rißeiszeit fortschreitend wärmer gewordenen "Zwischeneiszeit" in das Optimum seiner Existenzbedingungen eingetreten ist. Durch den Fortfall des Kampfes ums Dasein konnten aber auch die schwächeren, kranken und überhaupt inferioren Individuen ein höheres Alter und vor allem das Alter der Geschlechtsreife erreichen, sich mit gesunden Individuen einkreuzen und so andauernd und immer mehr ansteigend die Qualität der ganzen Art verschlechtern. Dann aber mußte mit einem Schlage dieselbe Erscheinung eintreten wie sie in überhegten Revieren zu beobachten ist, das ist die allgemeine Degeneration, trotz oder gerade infolge optimaler Lebensbedingungen, die zwar zunächst zu einer Blütezeit, dann aber im weiteren Verlaufe unrettbar zu einem Niedergange der Art führen müssen, der bei einer auch nur geringen Störung der Umweltsbedingungen mit einem gänzlichen Zusammenbruche und dem Aussterben endet.

In diesem Zusamenhange erscheint es nun besonders wichtig, daß sich in der Geschichte des Mixnitzer Höhlenbären gewisse Erscheinungen feststellen ließen, die man im allgemeinen als "Domestikationserscheinungen" zu bezeichnen pflegt. Hierher gehören die beobachteten Fälle von Plagiocephalie, aber auch verschiedene andere. So ist ursprünglich, in der Zeit des Ursus deningeri, das Geschlechterverhältnis noch 1:1 gewesen, aber in der Blütezeit hat es sich bereits auf 2:1 zugunsten der Männchen verschoben und in den oberen Schichten kommt sogar nur mehr ein Weibchen auf drei Männchen. Zu solchen Erscheinungen ist ferner die Tatsache zu zählen, daß der Beckenausgang der Höhlenbärinnen relativ viel zu klein war; er ist absolut ebenso groß gewesen wie der einer lebenden Braunbärin, und daraus erklärt sich, daß der neugeborene Höhlenbär nur ebenso groß war wie ein neugeborener Braunbär, wie einige sorgfältig aufgesammelte Individuen aus der Mixnitzer Höhle zeigen. Auch die Art des Zahnwechsels zeigt, daß gewisse Störungen vorhanden waren, die das große Winter-



Abb. 1. Kalksteingeschiebe aus dem Aurignacien, der Colombière bei Poncin (Ain), Frankreich, mit eingeritzten Darstellungen eines Höhlenbären und zweier menschlicher Figuren. Die beiden letzteren sind zu erkennen, wenn die Abbildung von der rechten Schmalseite aus betrachtet wird. Dann stellt der rechte Arm des Höhlenbären den linken Unterarm eines nach links sehenden Mannes dar, der den rechten Oberschenkel einer nach rechts gewendeten stehenden Frauengestalt umfaßt. Die auffallende Zeichnung in der Schulterblattgegend der Höhlenbärenfigur stellt wahrscheinlich eine Vulva und einen erigierten Penis dar. Abbildung nach einem im Paläontologischen und Paläobiologischen Institute der Universität Wien aufbewahrten Gipsabgusse des Originals in ungefähr ?/9 der natürlichen Größe.

sterben der noch nicht ganz einjährigen Höhlenbären zur Folge hatten, weil die Störungen im Zahnwechsel eine ausreichende Mast im ersten Lebenssommer verhinderten. Alle diese Erscheinungen, von denen hier nur einige angeführt worden sind, zeigen, daß die Degeneration des Höhlenbären schon in seiner Blütezeit eingesetzt hat und daß sich diese Degenerationserscheinungen derart summiert haben müssen, daß der Höhlenbär in der ersten Hälfte der Würmeiszeit an Degeneration zugrunde ging.

Der paläolithische Mensch der Aurignacienzeit und der Solutréenzeit hat also allem Anscheine nach keine Schuld an dem Aussterben des

Höhlenbären.

Daß ein Wild, das als Jagdtier des altpaläolithischen Menschen Europas eine zweifellos sehr große Rolle gespielt haben muß, auch auf sein Vorstellungsleben entscheidend eingewirkt hat, kann kaum einem Zweifel unterliegen. Erst in der letzten Zeit beginnen wir aber durch eine sorgfältigere Beachtung neuerer und älterer Funde in dieser Richtung etwas klarer zu sehen.

In südfranzösischen Kulturstationen der Aurignacienzeit sind einige sehr beachtenswerte Entdeckungen gemacht worden. Unter diesen ist es besonders der Fund mehrerer Kalksteingeschiebe mit Darstellungen des Höhlenbären in Verbindung mit erotischen Menschendarstellungen, die früher entweder übersehen oder doch nicht ihrer Bedeutung entsprechend beachtet worden sind. Besonders zwei Funde, ein Kalksteingeschiebe und ein Knochenstück mit eingeritzten Figuren, die im Abri der Colombière bei Poncin (Ain) in Südfrankreich gemacht worden sind, sind in dieser



Abb. 2. Bruchstück eines Mammutknochens aus dem Aurignacien der Colombière bei Poncin (Ain), Frankreich, mit eingeritzten Darstellungen eines Höhlenbären und zweier menschlicher Abbildungen. Das Rückenprofil des weiblichen Rumpfes fällt mit dem Rückenprofil der Bärenzeichnung zusammen. Das rechte Knie der weiblichen Abbildung ist gleichzeitig das rechte Ellbogengelenk des Mannes, der mit ausgestrecktem Arm nach dem Oberschenkel des Weibes greift. Das Rückenprofil des Mannes fällt z. T. mit dem Schädeldachprofil des Höhlenbären zusammen. Ungefähr \*/5 der natürlichen Größe.

Hinsicht aufschlußreich (s. Abb. 1 u. 2). Beide Funde wie auch einige andere, über die andernorts eingehender berichtet werden soll, beweisen, daß der Mensch der letzten Zwischeneiszeit Beziehungen zwischen dem Höhlenbären und sich selbst annahm, die sehr eigenartiger Natur gewesen zu sein scheinen. Derartige Vorstellungen sind auch, wie ich andernorts zeigen werde, auch noch aus dem Magdalénien nachzuweisen.

In diesem Zusammenhange gewinnen auch die dekapitierten Schädel in Steinkisten, wie sie von Baechler im Drachenloch ob Vättis im Taminatale in der Schweiz gefunden und beschrieben worden sind, erhöhtes Interesse. Ob der Schädelhaufen im "Abelgang" der Drachenhöhle bei Mixnitz etwas Ähnliches darstellt, ist noch zweifelhaft. Sicher ist es merkwürdig, daß im äußersten Nordostasien noch heute sonderbare religiöse Vorstellungen

mit dem Bären und vor allem mit dessen Schädel verbunden sind, die aller Wahrscheinlichkeit nach außerordentlich alten Datums sind,

An der Aussprache beteiligen sich die Herren Weinert, Virchow, Schuchhardt, Weinert, Fischer, Frl. Hahn, Penck.

# Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 16. Juli 1932.

Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

1. Vor der Tagesordnung gedenkt der Vorsitzende des vor zwei Wochen gestorbenen Südamerikaforschers Erland Nordenskjöld in Göteborg. Er war seit 1910 Korrespondierendes Mitglied der Gesellschaft, der er sehr nahe stand und durch wiederholte Vorträge und Veröffentlichungen seine Freundschaft erwies. Seine ethnologischen Arbeiten in Süd- und Mittelamerika haben ihm Weltruf verschafft, es brauchen hier keine einzelnen Leistungen genannt zu werden. Die Gesellschaft trauert um ein hervorragendes und treues Mitglied.

Die Gesellschaft hat der Witwe des Verstorbenen telegraphisch ihre

Teilnahme ausgedrückt.

2. Tagesordnung: Kleine Vorlagen und Mitteilungen

(1) Herr Walter Lehmann: Kostbarkeiten aus den altamerikanischen Hochkulturen (Vorlage).

Herr Lehmann legt eine Reihe kostbarster und interessantester Stücke aus dem Museum vor. Besonderer Bericht ist nicht eingegangen.

(2) Herr Martin Heepe: Afrikanische Trommelsprachenproben, vorgeführt am Grammophon. Besonderer Bericht nicht eingegangen.

Aussprache: Herren Wölfel, Schilling.

(3) Herr Hans Virchow

#### Das Os centrale carpi der Halbaffen.

In der Handwurzel des Menschen kommt außer den typischen acht Knochen gelegentlich auch ein sog. "Centrale" vor, welches von morphologischem Interesse ist, weil es sich bei einer Anzahl von Säugetieren regelmäßig findet, und weil ein gleichwertiges Skeletstück auch bei Amphibien vorhanden ist. Beim Menschen ist es in der embryonalen Anlage konstant, bei Affen auch im nachembryonalen und im erwachsenen Zustande. Diese stehen also in dieser Hinsicht dem gemeinsamen Vorfahren von Mensch und Affen näher. Beim Orang ist es vorhanden, sogar sehr groß, bei Schimpanse und Gorilla fehlt es. Der Vortragende hatte sich schon früher mit dem Centrale carpi beschäftigt ("Das Os centrale carpi des Menschen" Morphologisches Jahrb. Bd. 63 S. 480-530). Dabei war es ihm nicht angekommen auf den Nachweis der Häufigkeit beim Menschen — dieser war bereits durch Pfitzner in einer sehr sorgfältigen Statistik geliefert worden (Schwalbes Morphol. Arbeiten, Bd. IV S. 483. 1895) — auch nicht auf Nachweise des Vorkommens bei Affen - diese lagen vor in der vortrefflichen Arbeit von Rosenberg (Morphol. Jahrb. Bd. I) — sondern sein Gesichtspunkt war folgender: wenn in einer Handwurzel ein Knochen mehr enthalten ist wie in einer anderen, so wird vermutlich in der ersteren die Bewegungsmöglichkeit größer und mannigfaltiger sein, und wenn ein Knochen aufgegeben wird, so wird wahrscheinlich die Festigkeit der Hand gesteigert werden. Es sollte geprüft werden, ob sich innerhalb der Primatenreihe Bestätigungen dieser Ansicht finden ließen. Dazu mußte erstens die Bewegungsmöglichkeit an den frischen (nicht konservierten) Händen festgestellt, zweitens das Centrale mit den dasselbe umgebenden

Knochen in Form zusammengesetzt werden, um die klare Anschauung seiner Lage zu gewinnen, die nur auf diesem Wege gewonnen werden kann, und auch um Dauerpräparate herzustellen, welche gestatteten, die Präparate mit anderen zu vergleichen und sich in jedem Augenblicke die Einzelheiten derselben wieder vor Augen zu führen. Solche Präparate sind hergestellt worden von den zwei menschlichen Centralia, die der Vortragende durch planmäßiges Suchen gefunden hatte, sowie von je einem eines Orang, eines Papio hamadryas und eines Theropitheaus gelada, welche aus dem Berliner Zoologischen Garten stammten. Die Untersuchung der frischen Präparate hatte ergeben beim Orang, daß das Centrale, obwohl es groß ist, doch mit dem Naviculare durch Hemisyndesmose (Halbfuge) so fest verbunden ist, daß auch nicht der geringste Grad von Be-



wegungsmöglichkeit zwischen beiden Knochen besteht. Bei den beiden untersuchten Affen verhielt es sich ebenso. Die straffe Verbindung beider Knochen bei Affen war schon Rosenberg bekannt; ja dieser hat sogar schon von einer Anzahl von Affen die verschiedenen Grade der Festigkeit angegeben (a. a. O. 183); er fand die größte Ausdehnung der Gelenkflächen bei Semnopithecus und die festeste syndesmotische Verbindung bei Colobus. Es galt also weiter zu suchen und zwar bei den Halbaffen, von welchen Lemur macaco, auch wieder durch Güte der Direktion des Zoologischen Gartens, zur Verfügung stand. Hier mußte doch endlich — schien es — die größere Unabhängigkeit des Centrale gefunden werden! Mit dieser Frage ist das Thema des diesmaligen Vortrages bezeichnet.

Zusammensetzung nach Form gelang nicht; dazu waren die Knochen zu klein. Man muß sich also auf das x-Bild und auf den Präparierbefund beschränken. Die x-Aufnahme liegt in der beigegebenen Figur in Vergrö-Durch die Vergrößerung hat dieselbe wesentlich an Verständlichkeit gewonnen, aber auch so ist sie für den, der mit den präparatorischen Einzelheiten nicht bekannt ist, nicht leicht zu verstehen: Zwischen Naviculare und Multangulum majus ist scheinbar noch ein Knochen eingeschoben: das ist in Wahrheit nichts anderes als der distale, nach der volaren Seite umgebogene Abschnitt des Naviculare. Mit diesem artikuliert am radialen Rande das "Radiale externum"; das Multangulum minus ist z. T. durch das majus überdeckt. Nach dieser Klärung lassen sich auf Grund des x-Bildes und der Präparation die nachbarlichen Beziehungen des Centrale verstehen. Es artikuliert mit Naviculare, Capitatum, Multangulum minus und Multangulum majus und stößt mit einer proximal-ulnaren Ecke an das Lunatum. Auf dem x-Bild ist zu sehen, daß die proximale Fläche des Multangulum minus und die radiale Fläche des Capitatum miteinander einen scharfen Winkel bilden, und daß zwischen diesen beiden Knochen und der distalen Kante des Centrale ein leerer Raum bleibt. Das ist wieder derselbe Raum, der "Canalis dorso-volaris carpi", von welchem in der angeführten Arbeit des Vortragenden (a. a. O. 483, Abb. 1 und 2, als von einer Klippe für "Nur-x-Untersucher" gesprochen wurde. Bei dorsaler Flexion und zugleich radialer Abduktion gleitet das Centrale in diesen Winkel hinein und füllt ihn aus. — Die Beziehungen zu den umgebenden Knochen sind nicht ganz die gleichen wie beim Papio: es besteht Artikulation mit dem Multangulum majus, was bei Papio nicht der Fall ist, und die Berührung mit dem Lunatum ist beschränkter als bei Papio. Aber diese kleinen Unterschiede haben für die hier gestellte Frage ebensowenig Bedeutung wie der Befund eines 1 mm breiten kräftigen dorsalen, bei Affen nicht gefundenen "Ligam. centro-triquetrum", welches von der dorsal-ulnaren Ecke des Centrale an die radial-distale Ecke des Triquetrum geht. Das, worauf es ankommt, ist, zu wissen, ob Freiheit des Centrale gegenüber dem Naviculare besteht. Und das ist nicht der Fall. An der Berührung beider Knochen ist eine Gelenkfläche nur ulnar und dorsal in Ausdehnung von 2 mm, sonst aber Fuge vorhanden. — Dies zeigt wieder einmal, mit welcher Beharrlichkeit eine Einrichtung, die an sich ganz nutzlos ist, festgehalten wird, wenn sie nur nicht schädlich, keiner anderen, funktionell wichtigen Einrichtung im Wege ist. Darin liegt die morphologische Bedeutung des Centrale carpi der Primaten.

## (4) Herr Wolfgang Abel:

Physiognomische Studien an Zwillingen.

Schon oft wurden Studien über die Vererbung und Erbgang einzelner Merkmale des Gesichts sowie des ganzen Schädels unternommen. Auf die diesbezügliche Literatur im einzelnen zu verweisen behalte ich mir für die ausführliche Arbeit vor. Kurz seien hier nur die verdienstvollen Arbeiten Weningers und seiner Schule erwähnt. Durch die Unmöglichkeit experimenteller Untersuchungen beim Menschen ist es ja nur in den seltensten Fällen möglich, den Erbgang zu analysieren, und eine Abgrenzung der einzelnen vererbten Formen zu geben. Die Möglichkeit erblich bedingte Formunterschiede, sowie auch die durch Umwelteinflüsse hervorgerufenen Unterschiede genauer zu erfassen, ist uns erst durch einen genauen Vergleich eineiliger Zwillinge untereinander, andererseits durch die Gegenüberstellung eineiliger und zweieiliger Zwillinge gegeben worden. Auf die allgemein bekannten Methoden der Zwillingsforschung brauche ich hier nicht einzugehen, es genügt hier der Hinweis, daß bei

der vorliegenden Studie der Hauptwert auf die Erfassung der Veränderungen gelegt wurde, die durch den Einfluß der Umwelt auf das gleiche

Erbe hervorgebracht werden können.

Untersucht wurden bis jetzt 106 Zwillingspaare, davon 56 eineiige (EZ), 35 zweieiige, gleichgeschlechtliche (ZZ), und 15 zweieiige, verschieden geschlechtliche (PZ). Um ein möglichst genaues Bild der einzelnen Physiognomien zu erhalten, wurden mehrere photographische Gesamtaufnahmen, sowie Teilaufnahmen der Augengegend und der Nase gemacht und einzelne Merkmale in Zeichnungen festgehalten. Da die Weichteile des Gesichts aber gewissermaßen nur einen Überzug über das Gesichtsskelett darstellen, war es notwendig auch das Gesichtsskelett, sowie die gesamte Schädelform auf umweltbedingte Veränderungen zu untersuchen. Da

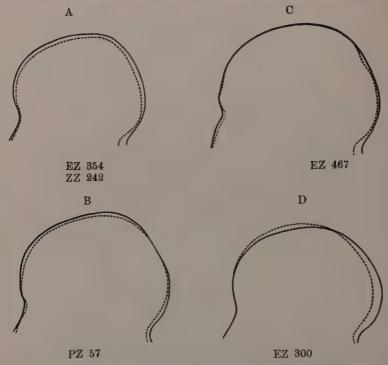


Abb. 1. Sagittale Umrisse der Schädel von Zwillingen und Drillingen. A zeigt die Umrisse von Drillingen (EZ 354 und ZZ 242) — in ausgezogener Linie die Umrisse der erbgleichen Partner — in unterbrochener Linie der Umriß des erbverschiedenen Partners ZZ 242, B erbverschiedene Zwillinge. PZ 57, C erbgleiche Zwillinge. EZ 467, D erbgleiche Zwillinge. EZ 300.

ferner die gewöhnlichen Meßmethoden am Lebenden nur die Beziehungen zweier Punkte zueinander, nicht aber feinere Formunterschiede wiederzugeben imstande sind, versuchte ich mit Blei Umrisse des Schädels abzuformen, eine Methode, die seiner Zeit auch von Baelz zur Darstellung von Profilumrissen verwendet worden ist. Mit dieser Methode wurde der sagittale, horizontale und vertikale Umriß (Tragion-Tragion), der Jochbogenumriß nach vorne über den unteren Rand der Orbita bis zu den seitlichen Nasenwänden, die Nasenbreite an der Stelle des Überganges des knöchernen Nasenrückens in den knorpeligen, sowie die Breite der Nasenbasis (ungefähr gleich der Interorbitalbreite) abgeformt.

Auf Abb. 1 sind sagittale Umrisse von EZ, ZZ und PZ zusammengestellt. A stellt die Umrisse von Drillingen dar; ausgezogen sind die Kurven

von zwei erbgleichen Partnern EZ 354, punktiert die des erbverschiedenen Partners ZZ 242. Wir sehen bei diesen Drillingen einerseits die bei EZ öfters vorhandene vollkommene Übereinstimmung, andererseits den erbbedingten Unterschied wie er bei ZZ bestehen kann. B zeigt uns die Unterschiede in den sagittalen Umrissen bei einem Pärchen PZ 57. Hier ist besonders auf den verschiedenen Stirnnasenwinkel hinzuweisen. I hat eine steilere Stirn und konkaven Nasenrücken, II einen konvexen Nasenrücken und fliehende Stirn. Derartige Unterschiede des Stirnnasenwinkels sind bei eineiligen Zwillingen selten zu finden. Solch einen seltenen Fall von umweltbedingten Unterschieden der Stirnnasenformen finden wir bei den EZ 467, bei welchen der eine Partner sowohl in der Wölbung der Stirn,

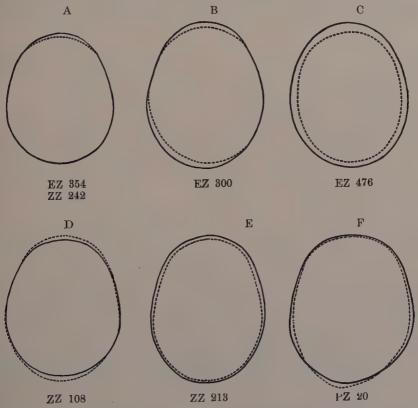


Abb. 2. Horizontale Umrisse der Schädel von Zwillingen und Drillingen. A zeigt die Umrisse von Drillingen (EZ 354 und ZZ 242) — in ausgezogener Linie die Umrisse der erbgleichen Partner EZ 354 — in unterbrochener Linie der Umriß des erbverschiedenen Partners ZZ 242, B erbgleiche Zwillinge. EZ 300, C erbgleiche Zwillinge. EZ 476, D erbverschiedene Zwillinge ZZ 108, E erbverschiedene Zwillinge ZZ 213, erbverschiedene Zwillinge PZ 20.

dem Nasensattel und -rücken, als auch durch den kürzeren Kopf und eine Eindellung in der Gegend des Lamda Abweichungen zeigt. In der Abb. D (EZ 300) sind eineige, rachitische Zwillinge dargestellt, die keine Abweichungen in dem Stirnnasenwinkel, dagegen ganz bedeutende in der Form des Hirnschädels aufweisen. Bemerkenswert erscheint, daß bei diesen erbgleichen Zwillingen Unterschiede im Längen- Breitenindex von fünf Einheiten vorhanden sind. I hat einen Längen-Breitenindex von 84,II von 79. Man sieht daraus, wie vorsichtig man bei der Beurteilung einzelner ab-

weichender Schädelformen aus einem kleineren Material sein muß, ja, daß solchen Abweichungen innerhalb eines kleinen Materials, fernerhin

überhaupt kein Wert beizumessen sein wird.

In Abb. 2 sind einige bezeichnende horizontale Umrisse zu sehen. A zeigt die Umrisse von Drillingen EZ 354 und ZZ 242; auch hier wieder eine vollkommene Übereinstimmung der erbgleichen Partner; der erbverschiedene Partner hat eine andere Stirnwölbung. B zeigt die Umrisse der rachitischen Zwillinge (EZ 300). I hat eine nicht unbedeutende Asymmetrie. Bei EZ 476 zeigt II sehr große Unterschiede, die auf eine intrauterine Störung zurückzuführen sind. Dieser Fall stellt eine sehr starke, selten vorhandene Veränderung dar.

In den Umrissen der ZZ 108 finden wir Unterschiede in der Länge des Schädels, bei den ZZ 213 Unterschiede in der Länge und der Breite. Be-

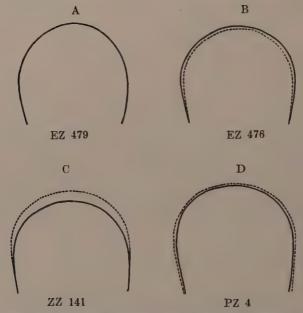


Abb. 3. Vertikale Umrisse der Schädel von Zwillingen (Tragion-Tragion). A erbgleiche Zwillinge EZ 479, B ergbleiche Zwillinge EZ 476, C erbverschiedene Zwillinge, ZZ 141, D erbverschiedene Zwillinge PZ 4.

merkenswert erscheinen die Unterschiede bei den PZ 20, da beide Partner, neben allgemeinen Unterschieden zueinander, die gleiche Asymmetrie im hinteren, linken Abschnitt des Horizontalumrisses zeigen, welche auch beim Vater vorhanden war.

In den Vertikalumrissen von Tragion-Tragion treten uns selten größere auf Umwelteinflüsse zurückführbare Unterschiede entgegen. EZ 479 zeigt vollkommene Übereinstimmung der Umrisse, häufiger sind kleine Differenzen, besonders Asymmetrien vorhanden, EZ 476 zeigt die größten bis jetzt bei EZ gefundenen Differenzen in den Vertikalumrissen (siehe Abb. 2), die sich in diesem Fall durch eine intrauterine Störung des einen Partners erklären lassen. Auffallend sind die großen Differenzen in der Schädelhöhe bei ZZ 141; geringer sind die Unterschiede bei PZ 4.

Die uns in den Jochbogen und Nasenumrissen entgegentretenden Unterschiede zeigt Abb. 4. Selten sind größere Differenzen bei eineiligen Zwillingen wie z. B. bei EZ 463 oder EZ 476 (intrauterine Störung) zu finden. In der Mehrzahl der Fälle sind hier größere Übereinstimmungen vorhanden wie bei E 302, E 459; manchmal sind leichte Asymmetrien zu finden. Dagegen sind bei zweieiigen Zwillingen wie bei ZZ 141 oder PZ 4 oft größere die Gesamtform betreffende Differenzen zu sehen. Bezeichnend hierfür wäre PZ 4.

Betrachten wir eingehender EZ 302, in Abb. 4 links oben, so sehen wir in dem Jochbogen, sowie in dem Umriß der Nasenbreiten an der Stelle des Überganges vom knöchernen in den knorpeligen Nasenrücken und in der Interorbitalbreite keinen Unterschied. Die Nase ist aber bei beiden nach der selben Seite asymmetrisch. Dies kommt an spiegelbildlich übereinander gezeichneten Umrissen (in der Mitte) deutlich zum Ausdruck. EZ 463 zeigt auffallende Unterschiede in der Breite der Backenknochen, die den Ausdruck des ganzen Gesichts nicht unwesentlich beeinflussen

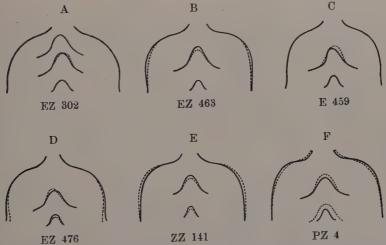


Abb. 4. Umrisse des Jochbogens und der Nase a) an der Basis (= Interorbitalbreite) in der Abbildung in der Mitte unten, b) an der Stelle des Überganges des knöchernen Nasenrückens in den knorpeligen, in der Abbildung in der Mitte. A erbgleiche Zwillinge EZ 302, hier sind die Umrisse der Nase bei beiden Partnern nach derselben Seite gleich asymmetrisch, die Umrisse decken sich (in der Mitte oben). Die Asymmetrie kommt in den spiegelbildlich übereinander gezeichneten Kurven (in unterbrochener Linie das Spiegelbild) deutlich zum Ausdruck (in der Mitte der Abbildung), B erbgleiche Zwillinge EZ 463, C erbgleiche Zwillinge EZ 459, D erbgleiche Zwillinge EZ 476, E erbverschiedene Zwillinge ZZ 141, F erbverschiedene Zwillinge PZ 4.

(s. Abb. 7). Auch an dem Nasenrücken ist neben einer leichten Asymmetrie ein nicht unwesentlicher Unterschied in der Höhe desselben vorhanden. Umweltbedingte Veränderungen, die häufiger vorkommen. Die Interorbitalbreite ist gleich. EZ 459 zeigt völlige Übereinstimmung in den Jochbögen und in den Umrissen der Interorbitalbreiten, die Nase zeigt an der Stelle des Knorpelansatzes eine bedeutende Asymmetrie und Unterschiede in der Höhe; umweltbedingte Unterschiede in allen drei Umrissen zeigen EZ 476 (intrauterine Störung).

Bei zweieiigen, erbverschiedenen Zwillingen finden wir häufig Unterschiede in allen drei Umrissen, ähnlich wie bei ZZ 141, oder PZ 4; bei letzteren ist besonders auf den großen Unterschied in der Interorbitalbreite

Inwieweit umweltbedingte Veränderungen und Asymmetrien des Schädels und des Gesichtsskeletts auch in der äußeren Erscheinungsform einzelner Merkmale ihren Ausdruck finden, soll z.B. an den Aufnahmen des Nasenbodens von ein- und zweieiigen Zwillingen gezeigt werden (Abb. 5).

In der Abbildung sind links EZ, rechts ZZ nebeneinander gestellt. Links oben EZ 209 zeigt in dem Nasenboden eine auffallende Ähnlichkeit. Ebenso ist dies auch bei den EZ 469 der Fall, erwähnenswert ist hier die auffallend starke Absetzung des Nasenflügels gegen die Basis. Unterhalb dieser EZ finden wir bei den rachitischen Zwillingen EZ 300 eine öfters vorkommende stärkere Asymmetrie. In diesem Falle ist bei II das Nasenseptum nach links geknickt, und dadurch die Form der Nasenspitze, der Flügel und der Basis etwas verändert. Selten finden wir Veränderungen in der Form des Nasenbodens ohne Asymmetrien wie bei den EZ 478 (es ist bisher der einzige Fall). Hier ist bei II die Nasenbodenhöhe verkürzt

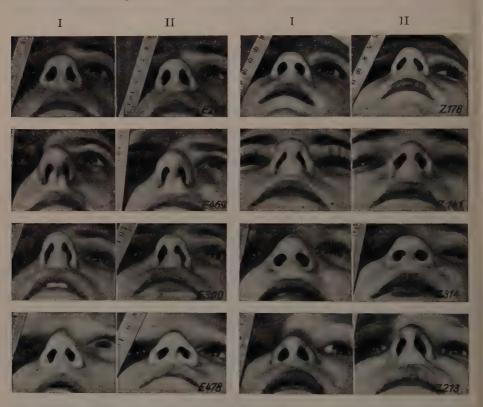


Abb. 5. Einige Nasenbodenformen von Zwillingen. Links im Bild erbgleiche Zwillinge von oben nach unten EZ 209, 469, 300, 478, rechts im Bild erbverschiedene Zwillinge von oben nach unten ZZ 178, 141, 314, 213. Beachtenswert ist die Übereinstimmung der Nasenbodenformen bei eineiligen, erbgleichen Zwillingen, andererseits der bedeutende Unterschied bei zweieiligen, erbverschiedenen Zwillingen. In diesen Bildern ist eine Auswahl aus einer Reihe von Typen gegeben, die zeigen soll wie maßgebliche Unterschiede in der Form des Nasenbodens vorhanden sein können. Vergleiche z. B. EZ 300 mit EZ 478, oder anderen. Die großen Unterschiede, die uns bei erbverschiedenen Zwillingspartnern entgegentreten, zeigen die Möglichkeit den Erbgang einzelner Merkmale und Formen des Nasenbodens festzustellen.

und die Nasenbodenbasis verbreitert. Im Vergleich zu den nebenstehenden erbverschiedenen, zweieiigen Zwillingen ist aber noch deutlich eine große Ähnlichkeit zu sehen.

Vergleichen wir mit den Nasenbodenformen eineiiger, jene von zweieiigen Zwillingen, so finden wir neben Asymmetrien auch einen ganz anderen Aufbau der einzelnen Teile. Bei ZZ 178 zeigt I Asymmetrien, II keine, im allgemeinen ist hier bei I durch die rundlichere äußere Form des Nasenlochs (nicht durch geblähte Flügel), durch die andere Form des Septums, sowie der Spitze deutlich ein anderer Aufbau gegeben. Im Gegensatz zu irgendeinem nebenstehenden EZ-Paar, bei welchem der gleiche Aufbau, trotz bestehender Asymmetrien, immer klar zum Vorschein kommt. Deutliche Unterschiede im Aufbau sind auch bei ZZ 141 zu sehen. I hat schmälere Nasenlöcher, fleischigere Flügel, längeren Abstand der Nasenspitze bis zum vorderen Rand der Nasenlöcher und andere Form des Septums als II. Ähnliche Unterschiede in der Form des Nasenbodens sind bei ZZ 314 vorhanden und besonders auffallend bei ZZ 213.

Beachtenswert erscheinen ferner die Formen der Lippen in diesen (allerdings nicht hierfür gemachten) Bildern; ich komme später darauf

zurück.



Abb. 6. Vergleich erbgleicher, ähnlicher Zwillinge EZ 209 mit erbgleichen, unähnlichen Zwillingen EZ 467.

Wie der Gesamtaufbau einer Physiognomie bei EZ einerseits gleich, andererseits durch Umwelteinflüsse verändert werden kann, zeigen die

Abb. 6 und 7.

In Abb. 6 sind fast vollkommen ähnliche EZ 209 (s. Abb. 5 links oben) nebeneinander gestellt. Die Ähnlichkeiten in allen Merkmalen sind sehr weitgehend: Stirn, Schädelform, Nase, Mund, Kinn und Haaransatz sind vollkommen gleich, ein kleiner Unterschied besteht nur in der Stellung der Ober zur Unterlippe. In der Profilansicht erscheint bei II die Oberlippe etwas mehr vor die Unterlippe gezogen, in der Vorderansicht ist bei II die Mundspalte schmäler. Auch in der Ansicht des Nasenbodens (Abb. 5) ist diese mehr vorgezogene Oberlippe deutlich zu sehen. Augenbrauen, Ansatz derselben, kleine Wirbelbildung auf der Innenseite links,

glatter Strich rechts ist zu erkennen. Stellung der Augen ist sehr ähnlich. Bei I ist rechts der freie Tarsalrand etwas höher als links und bei II.

Anders dagegen bei EZ 467. Hier sind in der seitlichen Ansicht Unterschiede in der Schädelform zu finden. (Vgl. Sagittale Ansicht Abb. 1.) Die oben erwähnten Unterschiede im Stirnnasenwinkel und der Schädelform sind hier klar zu erkennen. Bei I ist der Nasenrücken höher wie bei II; I hat den Nasenhöcker höher oben wie II. Deutlich ist die anders geformte Nasenspitze und die auffallende Blähung der Nasenflügel bei II. In der Ansicht von vorn fallen die verschiedenen Nasenlöcher, die verschiedenen Deckfalten der Augen und die andere Wölbung der Augenbrauen auf.

In der Abb. 7 sind ZZ sehr verschiedenen EZ gegenübergestellt. Die Verschiedenheiten bei diesen ZZ sind hier nicht weiter zu beschreiben. Auffallend sind die der EZ 463. Betont werden die Unterschiede durch die verschiedene Haartracht, besonders in der Ansicht von vorne. I hat ein längeres Gesicht, einen schmäleren Jochbogenumfang (s. die Jochbogen-



Abb. 7. Vergleiche erbverschiedener Zwillinge ZZ 222 mit erbgleichen sich sehr unähnlichen Zwillingen EZ 463.

umrisse Abb. 4), und einen auffallend höheren Unterkiefer; letzteres kommt auch in der Seitenansicht zum Vorschein. Geringe Unterschiede sind im Stirnnasenwinkel gegeben. Bei I ist eine asymmetrische Stellung der Nase, des linken Auges, sowie der Oberlippe vorhanden, ferner ist bei I

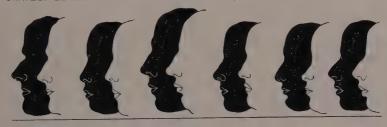
die Unterlippe stärker vorgezogen.

Eine Zusammenstellung mehrerer Zwillingsphysiognomien nebeneinander ist in der Abb. 8 gegeben. Es sind hier in dem oberen Teil Profile von gleichgeschlechtlichen ZZ, im unteren von EZ zusammengestellt, links von je drei männlichen, rechts drei weiblichen Paaren. Der erste Schattenriß jeder Gruppe zeigt Zwillinge mit großer Übereinstimmung, die weiteren solchen mit größeren Unterschieden. Von den bei EZ auftretenden Unterschieden wären noch einige zu erwähnen. Links unten der erste Umriß zeigt vollkommene Übereinstimmung (EZ 237). Der zweite Umriß (EZ 240) zeigt Unterschiede im Stirnnasenwinkel durch einen bei II stärker be-

tonten Nasenhöcker, ferner einen deutlichen Unterschied in dem Übergang des Nasenbodens in die Oberlippe, der Stellung der Oberlippe zur Unterlippe und einen besonders starken Unterschied in der Kinnhöhe. Im Profil kommt dies auch in der starken Knickung der Kinnprofillinie zum Ausdruck. Solche Veränderungen in der Stellung der Lippen zueinander sind öfters zu beobachten. Das dritte Bild von links zeigt EZ 467 (s. Abb. 6), das vierte Bild von links auffallend ähnliche Mädchenphysiognomien (EZ 262), das fünfte (EZ 463) wieder stärkere Unterschiede in der Höhe des Kinns und der Nasenstellung, das sechste (EZ 461) Unterschiede bei alten Frauen in der Form und Stellung der Nase, der Stirn und des Kinnes.

Es ist mir hier nicht möglich auf die Beschreibung einzelner Merkmale weiter einzugehen, wie etwa auf die Beschreibung der einzelnen Veränderungen der Schädelform oder des Haaransatzes, Augenbrauenform, Augenstellung, Lidspalte, Nasenform, Lippenform und Stellung derselben zueinander. Ebenso würde es auch zu weit führen auf die Ursachen dieser Veränderungen hier näher einzugehen. Dies soll in einer ausführlichen Arbeit versucht werden.

UMWELT GLEICH — ERBE VERSCHIEDEN. (ZZ).



UMWELT GLEICH - ERBE GLEICH. (EZ).



Abb. 8 (Orig.). Profilumrisse von Zwillingen nach Photographien und ergänzenden Zeichnungen von erbverschiedenen, zweieiigen Zwillingen (obere Reihe) und erbgleichen, eineiigen Zwillingen (untere Reihe). In jeder Reihe sind die ersten drei Umrisse von männlichen Gesichtern, die letzten drei Umrisse von weiblichen Gesichtern. Das erste Bild jeder Gruppe (sowohl erbgleicher wie erbverschiedener männlicher und weiblicher Gesichter) stellt ähnliche Zwillinge dar, die zwei weiteren Umrisse solche mit größeren Unterschieden. Wichtig erscheinen für uns die umweltbedingten Unterschiede der erbgleichen Zwillinge. Wir sehen bei dem zweiten Umriß der unteren Reihe (männlich) bedeutende Unterschiede in der Kinnhöhe, in der Stellung der Ober- zur Unterlippe, sowie in der Form des Nasenrückens; in der Form des Nasenrückens und der Stirne unterscheidet sich auch der dritte Umriß unten (männlich). Der fünfte und sechste Umriß unten (weiblich) zeigt umweltbedingte Unterschiede im Nasenrücken, in der Stellung der Lippen zueinander, der Kinnhöhe und der Form desselben. Auffallend ähnliche erbgleiche Zwillinge zeigt der erste Umriß unten (männlich) und der vierte (weiblich).

Es dürfte aber auch aus dieser Zusammenstellung möglich sein sich ein Bild zu machen, welche Rolle die Umwelt für die Ausbildung und Formung einzelner Teile der Physiognomie im allgemeinen spielen kann. Durch die Erkenntnis der umweltbedingten Veränderungen und so andererseits auch durch die Möglichkeit die Merkmale in ihrer erblich bedingten

Form abzugrenzen und zu erfassen, erhalten wir eine Basis für exakte Untersuchungen über die Vererbung einzelner Merkmale und deren Erbgang, die das Ziel vorliegender Studie sind.

### (5) Herr Hans Weinert:

### Über den neuentdeckten lebenden Orang Pendek in Sumatra.

Die schon durch die Tagespresse bekanntgewordenen Meldungen über den "Orang pendek" oder "Orang letjo" von Sumatra sollen in wissenschaftlicher Bedeutung wie auch im allgemeinen Interesse alles andere überbieten können, was für die Anthropogenese wichtig war, wenn nicht — leider, aber glücklicherweise noch rechtzeitig — die Nachricht eingetroffen wäre, daß das erlegte Orang pendek-Kind nur ein absichtlich hergerichteter Balg und künstlich verändertes Skelett eines gewöhnlichen Affen sei.

Nach einer kurzen Darstellung der bisherigen malaiischen Berichte über die Orang pendek-Wesen wird unter Hinweis auf die im Lichtbild wiedergegebenen Photographien der Jagdbeute erklärt, daß der von Dr. Dammering in Buitenzorg (Java — der die Beweisstücke untersuchte — gemeldete Betrug tatsächlich vorliegen könne. Durch Abrasieren der Fellhaare läßt sich ein haarloser Balg vortäuschen; durch Abfeilen der Zähne und Abschneiden des Schwanzes kann ein Makaken- oder Schlankaffenkind zu dem Skelett des sagenhaften Orang pendek-Säuglings umgestaltet werden. Unklarer ist es, wie dieser Betrug erst nach der Einlieferung der Stücke an das Zoologische Institut in Buitenzorg gemerkt wurde. Der Betrug muß mit hinreichender Sachkenntnis ausgeführt worden sein, wenn er sich so bewahrheitet.

Danach erhebt sich die Frage, ob die Wissenschaft und die Öffentlichkeit noch ein Interesse an dem Orang pendek-Problem haben. Das muß bejaht werden, sonst wäre dieser Vortrag hier nicht gehalten worden. Es muß zunächst mit aller Entschiedenheit darauf hingewiesen werden, daß die Wissenschaft den Orang pendek nicht braucht als Beweis für die Affenabstammung des Menschen. Darüber sind wir so orientiert, daß wir umgekehrt aus unserer Kenntnis heraus sagen können, was der problematische Orang pendek wirklich ist. Nach den malaiischen Berichten scheint doch irgendein wahrer Grund vorzuliegen. Man könnte an Menschenaffen oder an Pygmäen denken, aber die Erzählungen bezeichnen doch etwas anderes. Wenn sie erlogen sind, müßten sie sehr genau gelogen sein!

Liegt ihnen aber etwas Wahres zugrunde, dann wäre zu entscheiden, ob wir es mit irgendeiner Weiter- oder Sonderbildung des dort heimischen Menschenaffen, des Orang-Utan, zu tun haben; also mit einem hochgetriebenen, blinden Seitenzweig. Das wäre interessant genug. Oder ob es wirklich eine Überbleibsel der anderen, einzigen Entwicklungslinie, die zur Menschheit führte, ist. Also der Linie aus schimpansoidem Stamme, zu der auch der Pithecanthropus von Java gehört. Das wäre das Interesse, das mit der denkenden Kulturmenschheit auch die Wissenschaft an dem Problem hätte.

Da wir auch damit rechnen müssen, daß es immer noch — leider — Leute gibt, die den Wunsch haben, daß die Orang pendek-Meldungen nicht wahr sein sollen, so ist jetzt ausdrücklich zu verlangen, daß den Berichten ernsthaft auf den Grund gegangen wird. Und da es sich wahrscheinlich nicht um einen harmlosen Schwindel, sondern doch wohl um einen absichtlichen Betrug um Geldes willen handelt, wird auch die holländische Regierung das Nötige veranlassen. Und die Wissenschaft sollte sich die restlose Aufklärung der Angelegenheit nicht aus der Hand nehmen lassen.

Aussprache: Herr Moszkowski, Frl. Sulzer, Herren Virchow, Staudinger, Moszkowski, Weinert.

# Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 22. Oktober 1932.

Festsitzung zum 80. Geburtstag des Herrn Geheimrat Professor Dr. Hans Virchow Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

(1.) Begrüßung durch den Vorsitzenden.

Meine Damen und Herren!

Die heutige Sitzung steht unter einem besonderen Zeichen. Wir feiern ein seltenes Fest, den 80. Geburtstag eines unserer angesehensten und um unsere Gesellschaft verdientesten Mitgliedes. Sie müssen es sich schon gefallen lassen, sehr verehrter Herr Geheimrat, daß auch unsere Gesellschaft und mit ihr eine Reihe von Gästen, die ich hiermit herzlich willkommen heiße und begrüße, an Ihrem 80. Geburtstag teilnehmen und bitten, in die weitere Familie, die Sie feiern will, aufgenommen zu werden. Wir sehen auf Ihren ausdrücklichen Wunsch von jeder größeren Feierlichkeit ab, aber ein bißchen Etwas müssen Sie sich heute von mir namens unserer Gesellschaft schon sagen lassen. Es ist nicht nur die Seltenheit der hocherfreulichen Tatsache, daß ein Forscher seinen 80. Geburtstag in beneidenswerter Frische, nicht ausruhend von langer Lebensarbeit, sondern noch mitten drin stehend in wissenschaftlicher Tätigkeit, feiern kann. Es ist vielmehr eine große Pflicht der Dankbarkeit, die die Gesellschaft erfüllt. Seit 48 Jahren sind Sie Mitglied unserer Gesellschaft. Vor gerade 25 Jahren sind Sie in den Ausschuß unserer Gesellschaft eingetreten und haben in ihr gearbeitet. Und vier Jahre länger währt Ihre dauernde Arbeit in der Berichterstattung und Verwaltung der Rudolf-Virchow-Stiftung. 20 Jahren, vor 10 Jahren und vor 3 Jahren haben Sie jedesmal drei Jahre lang den Vorsitz unserer Gesellschaft geführt. Es würde hier zu lange währen, wollte ich weiterhin die Vorträge aufzählen, die Sie unserer Gesellschaft in all den Jahren gehalten haben. Wenn ich nichts übersehen habe, war Ihre erste Vortragstätigkeit im Juli 1886 und bestand in der Vorlage von Photogrammen eines Degenschluckers. Anatomische und anthropologische Ausführungen boten Sie dann in reicher Menge, ich erinnere an Vorträge über menschliche Skeletteile, die Ihre außergewöhnlich geschickte Hand nachgeformt, mustergültig und nach neuer Art aufgestellt und zur Quelle neuer Kenntnisse gemacht hat. Ich erinnere an anthropologische Untersuchungen über Schädel, über Gesichtsmuskeln, über Meßtechnik, über künstliche Deformierungen, an den berühmten Unterkiefer von Ehringsdorf, an Ihre grundlegenden Arbeiten über Wirbelsäule und Rückenmuskeln. Genug, Sie haben für unsere Gesellschaft in beinahe 50 Jahren gearbeitet wie kein anderer. So hat die Gesellschaft allen Anlaß, den Tag mit Ihnen zu begehen, und sie wünscht Ihnen aus dankbarem Herzen Glück zu all Ihren Erfolgen mit dem warmen Wunsche, daß Ihnen noch ein gutes Weilchen Arbeitsfrische und Arbeitsfreude vergönnt sei.

Man sagt so oft, die Geburtstage, besonders die hohen und auf runde Zahlen schauenden, seien Rückblicke. Ich will keinen solchen halten, wir kennen ja alle Ihre vornehme Bescheidenheit, die es Ihnen peinlich macht, wenn man ehrlich sagt, was Sie ehrlich verdient haben. Ich habe Ihnen versprechen müssen, den heutigen Abend für Sie "schonend" auszugestalten. Ich will also von all Ihren Verdiensten um unsere Wissenschaft, um die Anatomie, um den Unterricht, um die Gesellschaft schweigen, den Dank für alles werden wir aber bewahren. Und der Dank gilt auch einem zweiten Mitglied, das ich ausdrücklich heute abend hier begrüße, Ihrer verehrten Lebensgefährtin, der man zum 80. Geburtstag des Gatten ebensogut, wenn nicht noch mehr Glück wünschen darf, was ich hiermit namens

der Gesellschaft tue.

Das ist es, hochverehrter Herr Jubilar, was ich als Vorsitzender zu sagen habe zur Eröffnung der heutigen Festsitzung. Wenn Sie nun aber aufatmen und glauben, es sei vorüber, so irren Sie sich. Ich bin nicht nur Vorsitzender, sondern auch Wissenschaftler. Als solcher pflege ich Objekte. die einmal beruflich in meine Kreise kommen, auch gründlich zu untersuchen. Und wir sind hier sozusagen auf anthropologischem Boden. Gestatten Sie, meine verehrten Damen und Herren, eine kleine anthropologische Untersuchung des Geburtstagskindes. (Es folgten einige Angaben aus dem Leben des Jubilars mit zahlreichen Lichtbildern aus seinen verschiedensten Altersstufen, das letzte zeigte den Forscher bei der Präparierarbeit.) So, d. h. immer in Arbeit, kennen wir heutigen Sie alle. Arbeit, lieber und sehr verehrter Herr Virchow, ist Ihr Lebensinhalt, und in Arbeit bringen Sie auch Ihr 80. Lebensjahr zu. Und deshalb gestatten Sie mir noch mit zwei Worten auf Arbeit, nicht auf Ihre, zu sprechen zu kommen. Sie haben gebeten, daß unsere Gesellschaft von jeder Ehrung für Sie, wir haben an manche gedacht, absehen. Das entspricht Ihrer Natur, es entspricht vielleicht auch der unsäglich schweren Zeit, die auf uns lastet. Wir ehren Sie, wenn wir Ihren Wunsch erfüllen. Aber in der Gesellschaft haben viele einzelne und, ihnen zugesellt, viele andere Fachgenossen und Freunde außerhalb der Gesellschaft doch eine Art Ehrung zu finden geglaubt, die Sie, Herr Geheimrat wohl nicht ablehnen und die Ihnen sicher Freude machen wird, eine Ehrung durch Arbeit. Was wir in diesem, Ihrem Geburtstagsjahr gerade selber erarbeitet haben, jeder auf seinem Gebiet, bald nur ein bescheidenes Scherflein, bald eine bedeutungsvollere Gabe zur Wissenschaft, das haben Ihre Freunde zusammengefaßt zu einem

#### Hans Virchow-Festband.

Er liegt heute noch nicht im Druck vor, das verbot die wirtschaftliche Not und er wird, wie Sie gleich hören sollen, in seiner Form von früheren Festschriften abweichen. Wieder aus der Zeit der Not heraus erzwungen. — Sie werden beides verstehen und entschuldigen. So kann ich Ihnen heute nur Vorwort und Inhaltsverzeichnis überreichen, der Band selbst folgt spätestens im Januar nach. Sie gestatten, daß ich das Heft aufschlage und verlese. (Das Vorwort und das Verzeichnis der Mitarbeiter werden verlesen.)

So wünschen Ihre Freunde Ihnen nochmals zum 80. Geburtstag ein

herzliches Glückauf — multos ad annos.

Das Wort erhält der Dekan der Medizinischen Fakultät Herr Prof. Dr. Gocht, der folgende Ansprache hält:

#### Hochverehrter, lieber Herr Geheimrat!

Die Medizinische Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin hat mich beauftragt, Ihnen zu Ihrem heutigen Jubelfeste die besten Glückwünsche zu überbringen. Dies kann erst heute persönlich geschehen, weil Sie ja an Ihrem eigentlichen 80. Geburtstag hinauf an die nördlichste Küste von Rügen geeilt waren, um dort in Ruhe in dem Hause eines

Freundes fern von allen Ovationen, den Tag zu begehen.

Den Wünschen der Fakultät darf ich nun noch meine persönlichen herzlichsten Wünsche anfügen. Sie wissen allein schon von unseren wissenschaftlichen Abenden her, wie außerordentlich gern wir als Lernende zu Ihren Füßen sitzen und wie wir immer wieder dankbar sind, von Ihnen, lieber Herr Virchow, Neues zu lernen. Denn gerade für uns Orthopäden bleibt ja die Anatomie in allen ihren Auswirkungen die Basis und Grundlage, von der aus wir nur das pathologische Geschehen an den Knochen und Gelenken verstehen können. Also nochmals vielen Dank und meine und meiner Klinik herzlichste Wünsche!

Gleichzeitig darf ich Ihnen ein Heft unseres, "Archivs für orthopädische und Unfallchirurgie" überreichen, in dem unser gemeinsamer Schüler, Herr Dr. Kniepkamp, in ausführlicher Weise Ihr Lebenswerk gewürdigt hat. Ich persönlich habe schließlich noch ein paar Worte in gebundener Rede vorn in das Heft hineingeklebt, die ich Ihnen vorlesen möchte:

Wer im Palast der Wissenschaft Von früh bis spät sich lernend müht, Wer mit geheimnisvoller Kraft Im Kleinsten auch das Große sieht, Und dann mit immer vollen Händen Uns Schülern freudig schenkt und gibt, Wer draußen in dem Dom der Wälder Im Grün und Gelb der Saatenfelder, Auf Strom und See im leichten Nachen Sich freien Tag zum Fest kann machen, Wer Vogelsang begehrt zu lauschen, An allem Schönen sich berauschen, Wer trotz des Alters jung verbleibt Und alles Grämliche vertreibt, Der geh', wie Du, geliebt, bewundert Den Weg von "80 bis zu 100".

Hans Virchow zum 80. Geburtstag von Hermann Gocht.

Dann verliest der Vorsitzende im Auftrage des am Erscheinen verhinderten Herrn Geheimrat Prof. Dr. Fick folgenden Brief:

An Hans Virchow zum 22. X. 32.

Am heutigen Tage, wo unsere anthropologische Gesellschaft ihrem langjährigen Vorsitzenden huldigt, drängt es auch mich, Ihnen in größerem Kreis zu sagen, was Sie selbst freilich schon lange fühlen und wissen müssen, wie außerordentlich hoch ich Ihre Arbeiten und Sie persönlich schätze.

Wir älteren Anatomen haben ja noch das Erscheinen Ihrer glänzenden Arbeiten auf dem Gebiet der Sinnesorgane, vor allem des Auges und der Entwicklungsgeschichte mit erlebt, die Ihnen schon in jungen Jahren so hohen wissenschaftlichen Ruf verschafften. Aber schon in Würzburg, als Sie bei Meister Kölliker sich Ihre Sporen verdienten, zeigten Sie auch Interesse für makroskopische und mechanische Anatomie, für die Anatomie am Lebenden. Sie untersuchten — wissen Sie noch — den Degenschlucker und die Bewegungen der Handstandkünstlerin Eugenie Petrescu. Sie bestätigten dabei Rosers und Henkes Angaben über den überragenden Einfluß der Muskeldehnung als Hemmung, als Begrenzung der Bewegungen bei den Lebenden. Sie zeigten, daß die Hauptleistungen der "Schlangenmenschen" auf Verringerung oder dem Wegfall dieser Muskelhemmung beruhen.

Ganz besonders dankbar müssen wir Ihnen aber sein für die prachtvollen zahlreichen Arbeiten über tierische Gelenke. Im 1. Band meines
Gelenkhandbuches mußte ich ja noch auf die großen Lücken in unserem
Wissen auf diesem Gebiet hinweisen, im 3. Band konnte ich aber bereits
eine ganze Reihe von wichtigen Arbeiten aus Ihrer Feder darüber anführen.
Und unermüdlich haben Sie bis in die jüngste Zeit dies dankbare Feld

erfolgreichst bearbeitet.

Und was haben Sie alles für unsere Anatomische Anstalt geleistet! Sie waren ja bei weitem der Fruchtbarste ihres wissenschaftlichen Stabes. Unzählige Arbeiten sind von Ihnen zum Ruhm der "Anatomie Berlin" hinausgegangen und viele wichtige Präparate verdankt die Anstalt Ihrer geschickten Hand und Ihrem Scharfsinn, vor allem auch die wichtigen nach vorheriger Gipsabformung zusammengesetzten Brustkörbe, Handund Fußgerippe.

Und wie unermüdlich waren Sie als Lehrer in den Vorlesungen und namentlich auch lange Jahre hindurch bei den Präparierübungen auf dem weiblichen Präpariersaal. Davon zeugt die große Schar begeisterter Ver-

ehrer und Verehrerinnen unter Ihren Schülern!

Für mich war es, das möchte ich Ihnen heute noch einmal aussprechen, äußerst wertvoll und eine ganz besondere Freude, gerade Sie, den von früher her so liebgewonnenen Kollegen, bei meiner Übernahme der großen Anstalt mit Rat und Tat zur Seite stehen gehabt zu haben. Dafür möchte ich Ihnen noch einmal von ganzem Herzen danken und den Wunsch aussprechen, daß Sie uns in Ihrem 9. Jahrzehnt in gleicher körperlicher und geistiger Frische erhalten bleiben mögen, wie es zu unserer großen Freude bisher der Fall war.

Ihr jüngstes Bild vom 10. September, das Sie so freundlich waren, mir zu schicken, auf dem Sie als rüstiger Sportsmann gar unternehmungslustig dreinschauen, gibt uns die frohe Zuversicht, daß es so sein wird.

Das Wort erhält weiter Herr H. Seger, Vorsitzender der Deutschen

Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Vorgeschichte:

"Hochverehrter Herr Geheimrat! Auch die Deutsche Anthropologische Gesellschaft will die heutige Festsitzung benutzen, um Ihnen erneut die starken Gefühle der Dankbarkeit und Verehrung auszudrücken, die wir für Sie im Herzen tragen. Zählen Sie doch zu unseren treusten Freunden und ältesten Mitarbeitern — ich glaube kaum, daß es unter den lebenden Mitgliedern noch einen gibt, der gleich Ihnen die Versammlungen seit mehr als fünfzig Jahren so regelmäßig besucht und an Verhandlungen so tätigen Anteil genommen hätte. Über Ihre Verdienste als Forscher habe ich den Worten meiner Herren Vorredner nichts hinzuzufügen. Aber das Eine möchte ich doch besonders hervorheben, daß Sie es immer gewesen sind, der die großen Traditionen des Begründers unserer beiden Gesellschaften, Ihres verewigten Herrn Vaters, unverbrüchlich festgehalten und gegen separatistische Bestrebungen, die auf ein Auseinanderfallen der drei darin vereinigten Disziplinen abzielten, wirksam verteidigt haben. Wir danken Ihnen das, und unsere aufrichtigen Glück- und Segenswünsche begleiten Sie im 9. Jahrzehnt Ihres ganz der Wissenschaft geweihten Lebens."

Darauf Herr Aichel-Kiel, Stellv. Vorsitzender der Gesellschaft für

physische Anthropologie:

### Sehr verehrter, lieber Herr Geheimrat!

Im Namen der Gesellschaft für physische Anthropologie habe ich an Ihrem heutigen Ehrentage die herzlichsten Glückwünsche der Mitglieder zu überbringen.

Von allen Seiten wird Ihnen Fortdauer des heutigen Zustandes gewünscht: volle Arbeitsfähigkeit und körperliche Frische für viele Jahre. Auch die Gesellschaft für physische Anthropologie hegt die gleichen Hoffnungen und dies mit besonderer Berechtigung, ist die Gesellschaft doch noch so jung und Sie eines der jüngsten Mitglieder!

Eine Versammlung ohne Hans Virchow ist keine echte Versammlung. Wir rechnen auf noch lange, erfolgreiche und freudige Zusammenarbeit.

Es folgt: Herr H. Poll, Direktor des Anatomischen Instituts der Hamburgischen Universität.

Vor 36 Jahren hatte ich unter dem Vorsitz von Rudolf Virchow zum erstenmal die Ehre, von dieser Stelle aus die Resultate einer wissenschaftlichen Arbeit nach einem einführenden Vortrag von Wilhelm Krause zu demonstrieren. Es handelte sich um den Schädel. Den Schädel mit allen seinen Öffnungen und Dornen. Gruben und Fortsätzen habe ich in der Vorlesung von Hans Virchow kennengelernt und eine unübersehbare Schar von deutschen Ärzten denkt heute gleich mir Ihrer als Ihre Schüler, denen Sie in Vorlesung und Präpariersaal, in der Osteologie, in der Lehre von den Sinnesorganen. der topographischen Anatomie, die anatomische Grundlage ihres Rüstzeuges für die Tagesarbeit und für ihre wissenschaftliche Leistung überliefert haben. Ich kann und muß es offen aussprechen, daß wohl mancher es nicht immer als Student gewürdigt hat und würdigen konnte, was sie an Methodik des Anschauens und des Lernens Ihnen als akademischer Lehrer verdanken. Es bedarf gereifter Ruhe und langer Erfahrung, ehe man einsieht, wie die Erziehung zur wissenschaftlichen Äkribie nicht nur bei den eigenen mehr oder weniger wissenschaftlichen Arbeiten, sondern auch in der Arbeit des Alltages das Knochengerüst, die feste und unersetzliche Stütze jeder ordentlichen ärztlichen Arbeitsleistung bildet.

In einem weit kleineren, naturgemäß weit kleineren Kreise, der sich in meiner Studentenzeit im Zimmer 6 im Anatomischen Institut sammelte. wurde ganz unmerklich, und nur durch Beispiel und durch unerbittliche eigene Kritik diese Erziehungsarbeit fortgesetzt und vertieft; zwar nicht durch ausdrückliches Lehren, sondern durch die tagtägliche Anschauung einer unerbittlichen Strenge bei der Wiedergabe des Gesehenen in Zeichnung und Photographie. bei dem beinahe pedantischen Bestreben zum Wahren in der Natur, in der Erhaltung des mikroskopisch-anatomischen und histologischen Objektes. Bei der oft bis zum äußersten getriebenen Sorgfalt des Protokollierens mit der ehrlichsten Wortwiedergabe des Gefundenen erlebte man, wie in keinem anderen Laboratorium je, die Erziehung zur Grundlage aller wahren Wissenschaft im Beobachten. im Untersuchen und im Beschreiben. Bei dieser unmerklichen Dressur geht eine eigentümliche Metamorphose vor sich. Aus den so viel jüngeren Schülern werden allmählich Freunde, die wissenschaftlich fast samt und sonders in andere Richtungen ihrer Arbeit abgedrängt, doch Virchowscher Arbeitsart personlich verbunden blieben, fortgerissen durch die wunderbare Frische und Jugendlichkeit, die im stürmischen Erfassen der Natur auch nach der Seite der Erholung, der Kraftanstrengung, wie im Laboratorium ihre wissenschaftliche Befriedigung, draußen ihre Freude, Stählung und Gesundheit sucht und findet.

Wenn der eine oder andere von dieser Schar auf einen grünen Zweig gekommen ist, so hat er es außer der Schulung seines Geistes und der Schulung seiner Hände auch der Schulung seines Herzens, seiner Muskeln und seines Temperaments durch den grünen Ast zu danken.

Aus vergangenen Tagen lebt eine Erinnerung auf an ein kurzes, scherzhaftes Gespräch zwischen Rudolf Virchow und Geheimrat Wilhelm Dönitz, der so lange die Anatomie in Japan vertreten hat. Rudolf Virchow beschwerte sich eines Tages bei Dönitz darüber: "Ihr Sohn verführt meinen Sonntags immer zu solchen wilden Landpartien." Worauf Wilhelm Dönitz kurz antworten konnte: "Nein. Ihrer meinen." Wobei zum Verständnis bemerkt werden muß, daß unser Jubilar damals ungefähr 50 und wir etwa Mitte 20 Jahre alt waren.

Bis zum heutigen Tage hat sich unser Jubilar diesen Geist der Verführung zur Natur in Wissenschaft und Genuß in unveränderter Frische bewahrt. Und ihm als dem Verführer und Führer gilt heute der Gruß und Dank seiner Schüler und Freunde.

Der Vorsitzende verliest noch einige Glückwunschtelegramme, darunter solche von Boas-New York und Sergi-Rom.

Herr Virchow dankt mit bewegten Worten, betont, daß er nur seine Pflicht gegenüber der Gesellschaft getan habe und hofft, dies auch fernerhin tun zu können. (Lange dauernder lauter Beifall.)

(2.) Ehrungen auswärtiger Gelehrter.

Der Vorsitzende:

Meine Damen und Herren!

Der Vorstand und Ausschuß hat in einer besonderen Sitzung beschlossen, zum heutigen Tage der Gesellschaft die Verleihung einiger Ehrungen an auswärtige verdiente Forscher auf den Gebieten der Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte vorzuschlagen. Vorstand und Ausschuß bitten die Versammlung, folgende Ehrungen zu genehmigen.

Erstens soll verliehen werden die

#### Rudolf Virchow-Plakette.

Da ist es mir zunächst herzliches Bedürfnis des Stifters der Plakette. Herrn Geheimrat Direktor Mindens zu gedenken. Aber ganz besonderen Anlaß habe ich zu gedenken und zu danken gegenüber der verehrten Witwe des Stifters, Frau Franka Minden, die trotz der wirtschaftlichen Notzeit uns durch eine hochherzige Zuwendung in den Stand setzte, wieder eine Anzahl Plaketten herstellen zu lassen. Ich spreche ihr namens der Gesellschaft meinen verbindlichsten Dank aus. Die Verleihung soll von jetzt an wieder nach den Satzungen der Stiftung regelmäßig erfolgen. Für die erste heutige Verleihung schlagen wir ihnen vor Herrn

#### Professor Dr. Karl Pearson in London

Pearson ist 1857 in London geboren. Er studierte 1874—1880, in Cambridge, dann in Heidelberg und hier in Berlin, in seltener Verbindung Jura und Mathematik. 1882 machte er das juristische Examen und wurde als Anwalt zugelassen, zwei Jahre darauf wurde er Professor der angewandten Mathematik an der Universität London. Pearsons Lebenswerk ist der Ausbau der statistischen Unterlagen der biologischen Wissenschaften und damit auch der Anthropologie. 1902 gründete er die Zeitschrift "Biometrica". Von der statistisch mathematischen Erforschung vieler Erscheinungen des menschlichen Lebens kam er zur Eugenik, deren Wurzeln auf den Vererbungsforscher Galton zurückgehen. Und diesem folgte er dann im Amte, er ist heute Inhaber der Francis Galton-Professur für Eugenik an der Universität London und Direktor des Galton-Institutes. Ein feiner Gelehrter, ein vornehmer Mensch, philosophisch über den Tagesmeinungen stehend, hat er uns Deutschen die Freundschaft bewahrt, nach dem Krieg die alten freundschaftlichen Fäden sofort wieder angeknüpft. Für unsere Gesellschaft und ihre Ziele hat er das regste Interesse, wir wüßten keinen Würdigeren für die beabsichtigte Ehrung als diesen großen mathematischen Biologen.

Ich bitte um Ihre Zustimmung. (Erfolgt freudig.) Weiter schlagen Ihnen Vorstand und Ausschuß vor, drei korrespondierende Mitglieder zu ernennen. Bekanntlich ist diese Ehrung nur für im Ausland lebende Forscher vorgesehen, die sich um unsere Fächer oder um unsere Gesellschaft besondere Verdienste erworben haben. Wir möchten heute diese Ehrung folgenden Herren erweisen:

1. Professor Dr. Charles Davenport, Cold Spring Harbor, New York. Herr Davenport ist ein hervorragender Vertreter der Erblehre, die er durch zahlreiche Experimente gefördert hat. Er war (1908) einer der ersten, dem der Nachweis der mendelschen Vererbung für normale menschliche Eigenschaften gelang. Zahllose Arbeiten beziehen sich auf biologische Probleme am Menschen, zuletzt sein großes Werk über die Rassenkreuzung auf Jamaica. Herr Davenport ist Präsident der Internationalen Organisation für Eugenik, er war jetzt eben Präsident des Internationalen Eugenischen Kongresses in New York, wie er vor fünf Jahren hier in Berlin neben anderen beim Internationalen Vererbungskongreß präsidierte. Ein guter Kenner unserer deutschen Kultur und Verehrer deutscher Wissenschaft, pflegt er mit zahlreichen deutschen Erbforschern und Anthropologen freundschaftlichste Beziehung.

2. Professor Dr. Fabio Frassetto in Bologna.

Herr Frassetto ist einer der führenden italienischen Anthropologen. Seine Bedeutung liegt auf dem Gebiet der systematischen Anthropologie, wo er die mannigfachsten Teilgebiete, Skelettlehre, Schädellehre, vor allem aber Biometrie, Untersuchungen über die Norm, Anthropometrie mit Erfolg in Angriff genommen hat. Ein dreibändiges Werk: "Lezioni di antropologia" faßt als Lehrbuch seine ausgebreiteten Kenntnisse zusammen. Als tätiges Mitglied der Italienischen Anthropologischen Gesellschaft pflegt er freundliche Beziehungen zu unserer eigenen.

3. Professor Dr. Lindblom in Stockholm.

Herr Lindblom ist Direktor der Ethnographischen Abteilung des Reichsmuseums in Stockholm. Seine Arbeiten umfassen vor allen Stücken ethnologische Probleme Afrikas, teils über einzelne Stämme, teils allgemeine Fragen, wie Hängematte, Ochsen als Reittiere usw. bearbeitend. Er hat als Ethnologe an der Schwedischen Elyon Forschungsexpedition in Afrika teilgenommen. Seine freundlichen Beziehungen zu unserer Gesellschaft hat er schon vor Jahren durch Erwerbung der Mitgliedschaft an den Tag gelegt. Unter den jungen Ethnologen gilt er als einer der führenden.

Der Vorstand bittet die Gesellschaft um Zustimmung. (Diese wird einstimmig und unter Beifall gegeben.)

(3.) Vortrag:

Herr Eugen Fischer: Menschliche Stammesentwicklung und Einzelformen, Betrachtungen zu den Dr. Kühneschen Untersuchungen über die Vererbungserscheinungen an der menschlichen Wirbelsäule (mit

Lichtbildern).

Der Vortragende entwirft zunächst ein Bild der Rosenbergschen Auffassung von der stammesgeschichtlichen Umbildung der menschlichen Der stammesgeschichtliche Verkürzungsprozeß, der die Schwanzwirbelsäule bis auf das Steißbein verschwinden ließ, die Rippenzahl gegenüber der bei niederen Affen verringerte und andere Umformungen bedingte, äußert sich beim Menschen u. a. in den zahlreichen Varietäten der Wirbel und Rippen. Einigkeit über ihre Deutung ist noch nicht erzielt worden. Hier setzt die neuartige Betrachtung der menschlichen Erbforschung ein. Dr. Konrad Kühne hat im Kaiser Wilhelm-Institut für Anthropologie, Menschliche Erblehre und Eugenik seit Jahren Untersuchungen über die Vererbung dieser Varietäten durchgeführt und seine ersten Ergebnisse in einer umfangreichen, das ganze Tatsachenmaterial und die erbtheoretische Deutung enthaltenden vorzüglichen Arbeit vorgelegt. (Zeitschr. für Morphologie und Anthropologie, Bd. XXX. 1932.) Aus einem Ausgangsmaterial von über 10000 Röntgenplatten menschlicher Wirbelsäulen hat Herr Kühne 23 Individuen mit deutlichen Wirbelvarietäten ausgelesen und bei deren Familienangehörigen verfolgt. konnte den Nachweis führen, daß niemals die einzelne Varietät, sondern

die sozusagen "Tendenz", die Variationsgrenzen aufwärts oder abwärts zu verschieben, sich vererbt. Und zwar ist die kopfwärts gerichtete Tendenz dominant, die entgegengesetzte rezessiv. (Zahlreiche Lichtbilder einzelner Fälle und von Stammbäumen.) Die Untersuchung eineiger Zwillinge beweist nun weiter, daß innerhalb der erblich festgelegten Entwicklungstendenz die Ausgestaltung der einzelnen Variationen nach Zahl, Grad und Lage nicht erblich festgelegt ist. Der Vortragende zieht aus diesen glänzenden neuen Kühneschen Ergebnissen nun einige stammesgeschichtliche Folgerungen. Man darf wohl ohne weiteres annehmen, daß diese Erbverhältnisse bei niederen und höheren Affen, deren Variationen denen des Menschen völlig entsprechen, dieselben sind wie beim Menschen. Dagegen sind die Grenzen der einzelnen Wirbelsäulenabschnitte verschieden, infolgedessen sind gewisse Variationen beim Affen schon als (progressive) kopfwärts gerichtete zu bezeichnen, die beim Menschen als (regressive) steißwärts gerichtete in Erscheinung treten, z. B. ein Rippenpaar am 20. Wirbel bei niederen Affen und beim Menschen. Der Erbfaktor (Gen) verändert sozusagen stammesgeschichtlich die Stelle der Umkehr seiner Wirkung. Er wird aufgefaßt als ein die Entwicklung beschleunigender Faktor. Die ganze Erscheinung fügt sich außerordentlich leicht der Goldschmidtschen physiologischen Theorie der Vererbung ein, die die Mutationen großenteils als Folgen quantitativer Gen-Änderungen auffaßt. Wir hätten hier eine stammesgeschichtliche Steigerung der Genwirkung und damit eine Verschiebung der Grenzen der Wirbelsäulenabschnitte in der Richtung kopfwärts. Sehr schön kann man aber nun zeigen, daß diese Stammesentwicklung nicht auf Grund einfacher positiver oder negativer Selektion stattgefunden haben kann. Die einzelnen Variationen, die etwa ihrem Träger Vor- oder Nachteil gewähren könnten, sind als solche, wie oben nachgewiesen wurde, überhaupt nicht erblich, können also unmöglich Auslesewert haben. Eine direkte Bewirkung (Lamarck) ist wegen der Gleichheit der stammesgeschichtlichen Entwicklungsstufe bei biologisch so unähnlichen Formen wie Schimpanse und Mensch und andererseits bei der Ungleichheit der Stufe bei biologisch ähnlicheren Formen wie Orang, Gibbon, Schlankaffen mit größter Wahrscheinlichkeit ebenfalls auszuschließen. So sprechen alle diese Verhältnisse zugunsten der Annahme einer orthogenetischen Entwicklung. Die von Jollos experimentell erzielten "gerichteten" Mutationen bilden auf experimentellem Gebiet die erste Parallele zu solcher orthogenetisch gedachten Stammesentwicklung.

(Der Vortrag wird ausführlich im Biologischen Zentralblatt erscheinen.)

## Ausflug zur Besichtigung der Ausgrabungen der Zantochschen Schanze.

Sonntag, den 30. Oktober 1932 unter Führung von Herrn Prof. Unverzagt.

Über 20 Teilnehmer folgten der Führung und besichtigten den mächtigen Versuchsgraben der durch die Schanze, eines der wichtigsten Bodendenkmäler der deutschen Ostmark, gelegt ist. Herr Unverzagt und seine Mitarbeiter berichteten zunächst über die urkundlichen Nachrichten und zeigten dann die zahlreichen Reste verbrannter Balkenlagen, Mauerungen und Kleinfunde, die ein lebendiges Zeugnis ablegten von den zahlreichen abwechselnden Eroberungen, Zerstörungen, Wiederaufbau und abermaligem Verlust seitens der Pommern, Polen, Schlesier, Brandenburger in dauerndem und buntem Wechsel.

Am späten Nachmittag wurde unter Führung des Herrn Stadtarchivar Buchholz das Städtische Heimatmuseum in Landsberg a. d. Warthe besichtigt und seine vorzügliche Aufstellung und viele besonders schöne Einzelheiten bewundert.

## Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 19. November 1932. Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

Vor der Tagesordnung: (Vors. Herr Schuchardt) Herr Eugen Fischer: Über die Schädel Karolingischer Mönche aus dem Kloster Lorsch (mit Lichtbildern).

Der Vortragende zeigt eine Anzahl Bilder von Schädeln, die Herr Professor Behn bei seinen Ausgrabungen der Klosterruine von Lorsch geborgen und der anthropologischen Untersuchung zugeführt hat. Sie dürften schon rein historisch, zum Teil als Zeitgenossen Karls des Großen, Interesse finden. Anthropologisch fällt am meisten die fast allgemein vorhandene starke Rundschädeligkeit auf. Eine ausführliche Beschreibung erfolgt in der Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie Band XXXI, Heft 1, 1933.

Tagesordnung:

Vorträge: 1. Herr Th. Kluge: Die etruskischen Zahlwörter. Bericht ging nicht ein. In der Aussprache: Herr Schuchhardt, Herr Kluge.

2. Herr Paul Spatz: Forschungsfahrten auf dem Senegal und in Mauretanien (mit Lichtbildern). Bericht ging nicht ein. In der Aussprache Herr E. Fischer.

In die Gesellschaft wurden aufgenommen: Herr Dr. Emil Mühlmann, Herr Professor Dr. Hermann Muckermann, Herr Dr. Wolfgang Abel (E. Fischer).

### Ordentliche Sitzung.

Sonnabend, den 17. Dezember 1932. Vorsitzender: Herr Eugen Fischer.

Vor der Tagesordnung führt der Vorsitzende etwa folgendes aus: Als Vorsitzender habe ich heute ein besonderes Vorrecht, von dem ich mit großer Freude Gebrauch mache. Ich darf namens der Gesellschaft einem unserer ältesten und verdientesten Mitglieder aufrichtigste Glückwünsche der Gesellschaft aussprechen. Herr Geheimrat Professor Dr. Schuchhardt hat vor zwei Tagen das seltene Fest der 50. Wiederkehr des Tages seiner Promotion zum Dr. phil. in Heidelberg feiern können. Auch unsere Gesellschaft wünscht ihm dazu aus dem Gefühl großer Dankbarkeit heraus aufrichtig alles Glück. Es ist gänzlich überflüssig, in diesem Kreis die Verdienste eines Schuchhardt auch nur andeutungsweise würdigen zu Die Gesellschaft ist ihm dankbar für viele Vorträge und Mitteilungen, dankbar für hingebende Arbeit, die er wiederholt als Vorstandsmitglied und als Vorsitzender auch in schwersten Zeiten der Gesellschaft stets freudig geleistet hat. Und die Mitglieder der Gesellschaft, nicht nur die für Urgeschichte sich interessierenden sondern auch, wie ich gerade als Anthropologe aus reicher Erfahrung und voller Überzeugung sagen kann, die Vertreter der Nachbarwissenschaften sind dem Meister für seine vielen glänzenden Arbeiten, vor allem aber für sein klassisches Werk "Alt-Europa", das ja einfach zum unentbehrlichen Handbuch geworden ist, von Herzen dankbar.

Als kleines äußeres Zeichen dieser Dankbarkeit hat die Gesellschaft beschlossen, zusammen mit den staatlichen Museen den von beiden herausgegebenen nächsten Band der Prähistorischen Zeitschrift (Band 23) dem Begründer dieser Zeitschrift, Karl Schuchhardt zuzueignen und sein Bild davorzusetzen. Der Herausgeber, Herr Unverzagt, hat den Auftrag, beim Erscheinen des Bandes ihn dem Jubilar zu überreichen. Möge er sich an diesem seinem Werk wie an seiner ganzen Lebensarbeit erfreuen und ihr

und uns noch manche schöne Gabe seines Fleißes und Geistes geben können während vieler — hoffentlich unserem ganzen Volke glücklicheren Jahre.

Herr Schuchhardt dankte wärmstens für den "liebenswürdigen Überfall". Als ihn vor 25 Jahren das Ministerium an das Berliner Museum berufen habe, sei der erste Glückwunsch, den er bekommen, von Karl v. d. Steinen, dem damaligen Vorsitzenden unserer Gesellschaft gewesen. Er habe dann alsbald ein enges Verhältnis zu ihr gewonnen. Trübe und sonnige Tage habe er mit ihr geteilt: die Kriegsjahre, wo kaum mehr Vorträge zu beschaffen gewesen seien und dann auch wieder die Ausflüge zu frischen und wichtigen Ausgrabungen. Wenn das Schicksal ihm vergönne, noch eine gute Zeit mit der Gesellschaft zusammenzuarbeiten, werde es seine größte Freude sein.

Tagesordnung:

(1) Verwaltungsbericht für das Jahr 1932.

Die Mitgliederzahl hat sich leider unter den wirtschaftlichen Verhältnissen etwas verringert. Von den ordentlichen Mitgliedern haben wir zwölf durch den Tod verloren.

Geheimrat Professor Dr. Kossinna in Lichterfelde, Studienrat Professor Dr. Mennung in Schönebeck a. d. Elbe, Geh. Medizinalrat Professor Dr. Strauch, Berlin, Privatgelehrter Dr. Wenzel in Frankfurt a. d. O., Professor Dr. Metzger in Grenoble, Professor Dr. Benda, Berlin, Ministerialrat Dr. Schultze in Dahlem, Privatdozent Dr. Bayer in Wien, Ingenieur Hermes in Gnoien, Schulrat Dr. Schwanold in Detmold, Dr. Hermann Meyer in Leipzig, Wulfing in St. Louis.

Auch den Verlust eines korrespondierenden Mitgliedes hat die Gesellschaft zu beklagen, nämlich von Geh. Hofrat Franz Heger in Wien.

Ihren Austritt haben erklärt 49 Mitglieder (im Vorjahr 65), gestrichen wurden 11 (im Vorjahr 17). Neu aufgenommen wurden 12 Mitglieder und neuernannt drei korrespondierende Mitglieder (siehe Oktobersitzung). Die Gesamtzahl der Mitglieder beträgt 778, darunter 96 korrespondierende und 12 immerwährende.

Aus der Tätigkeit der Gesellschaft seien zehn ordentliche Sitzungen mit zahlreichen Vorträgen, zwei Führungen, zwei Ausflüge und drei Vorstandssitzungen erwähnt. Der Zeitschriftentausch zeigt 23 neue Tauschgesellschaften. Die Bücherei hat einen Zugang von 76 Bänden und 140 Einzelheften. Sie erreichte damit einen Bestand von 15148 Bänden und 3796 Einzelheften. Dem langjährigen, keine Mühe scheuenden Verwalter dieser Bestände, Herrn Maaß, spricht der Vorsitzende den Dank der Gesellschaft aus. Die Sammlung von Photographien beträgt nach nicht unerheblichen Zugängen im Berichtsjahr rund 21000 Photographien. Dem Betreuer der Sammlung Herrn Langerhans wird der Dank der Gesellschaft ausgesprochen.

(2) Der Schatzmeister Herr Braun erstattet folgenden Rechnungsbericht für das Jahr 1932.

### Wertpapiere.

- 1. Auf die Berliner Pfandbriefamt-Anteilscheine ist die dritte Teilausschüttung von 1,80% erfolgt.
- 2. Verlost und eingelöst wurden RM. 12.50 Ablösungsanleihe mit Auslosungsscheinen
- 3. Gekauft wurden RM. 937.50 Ablösungsanleihe mit Auslosungsscheinen.

Bestandsaufstellung:

Bestandsauiste	enung:
	5 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> <sup>9</sup> / <sub>0</sub> (früher 5 <sup>9</sup> / <sub>0</sub> ) Deutsche Ab- , A. Berliner Pfand- briefamt Liqu. Gold- pfandbriefe und An- teilscheine.
1. Verfügbarer Bestand	. 6300,— 1350,—
2. Eiserner Bestand	. 1000,— 350,—
3. William Schönlank-Stiftung	3000,— 325,—
4. Maaß-Stiftung	1700,— 225,—
5. Rudolf Virchow-Plaketten-Stiftung.	1650,— 700,—
6. Konto "Generalkatalog"	
,,	GM. 13650,— RM. 3300,—
=	
Rechnungsbericht	für 1932.
Einnahmen:	1000 10
Bestand am 1. Dezember 1931	4939,40
Mitgliederbeiträge	9971,48
Erlös aus Beständen an Zeitschriften	777,—
Wertpapiere	324,07
Zinsen aus Wertpapieren	716,62
Bankzinsen	1007,10
Einnahmen aus Prähist. Zeitschrift	
a) Museumsbeitrag	RM. 3000,—
b) Abonnements	2155,— 5155,—
Verschiedene Einnahmen	188,80
Rückstellungen 1931 für	
Ethnologische Zeitschrift	7000,—
Prähistorische Zeitschrift	8000,—
	RM. 38079,47
Aurahans	
Ausgaben: Zeitschrift für Ethnologie	
Ausgaben	RM. 3573,89
Rückstellungen 1932	7000,— 10573,89
Prähistorische Zeitschrift	RM. 8731,77
Ausgaben	8000,— 16731,77
Rückstellungen 1932	307,05
Bücher und Zeitschriften	1219,77
Porto	900,—
Miete.	618,15
Bürobedarf und Personalvergütung .	220,—
Buchbinder	1617,50
Wertpapiere	693,89
Verschiedene Ausgaben	000,00
Bestand am 30. November 1932	DM 119.45
Bar	RM. 112,45 85,22
Postscheck	4999,78 5197,45
Bankkonto	BM 38079.47
	1 N N

Die als Rechnungsprüfer gewählten Herren Langerhans und Maaß haben Kasse und Belege geprüft, richtig befunden und beim Vorstand Entlastung des Schatzmeisters beantragt. Diese hat satzungsgemäß der Vorstand erteilt. Die Gesellschaft dankt dem Herrn Schatzmeister für seine treu geleistete Arbeit.

(3) Wahl des Vorstandes für das Jahr 1933.

Auf Antrag des Herrn Voeltzkow erfolgte die Wahl durch Zuruf. Der

bisherige Vorstand wurde wiedergewählt.

(4) Als Mitglieder wurden aufgenommen: das Väterkunde-Museum--Bremen (Müller-Brauel) und die Städtischen Sammlungen Freiburg i. Br. (E. Fischer).

(5) Vortrag hielt Herr O. Frhr. v. Verschuer

### zur Zwillingsforschung:

### I. Bedeutung des methodischen Fehlers.

Messen wir denselben Menschen mehrmals hintereinander, so erhalten wir Körpergrößen, die nicht vollkommen gleich sind, sondern um einige Millimeter differieren. Dieser Meßfehler ist besonders störend bei dem Vergleich von erbgleichen Zwillingen, wo es sich um die Feststellung kleiner und kleinster Unterschiede handelt. Er ist besonders groß bei physiologischen und psychologischen Untersuchungen. Um seine Ausschaltung auf mathematischem Wege haben sich vor allem Dahlberg und Stocks bemüht; so hat Stocks eine Formel angegeben, nach welcher der Korrelationskoeffizient von Zwillingspaaren durch Ausschließung des methodischen Fehlers korrigiert werden kann. Während bei der Körpergröße der Korrelationskoeffizient in beiden Fällen 0,95 für eineige Zwillinge betrug, war der Korrelationskoeffizient für Puls und Atmung 0,51, der wahre Korrelationskoeffizient — nach Ausschließung des methodischen Fehlers — 0,86. Bei variablen Merkmalen ist der Fehler demnach recht beträchtlich.

Kürzlich hat Lenz auf die bedeutsame Erscheinung hingewiesen, daß der methodische Fehler bei zweieiigen Zwillingen weniger in Erscheinung tritt als bei eineiigen Zwillingen. Dies muß zunächst überraschen, wird aber leicht verständlich, wenn wir folgendes Schema betrachten, das in Anlehnung an Lenz aufgestellt wurde. Wir nehmen einen methodischen Fehler von 5% an und setzen voraus, daß gleichsinnig und entgegengesetzt wirkende methodische Fehler gleich häufig vorkommen. Dann sind folgende vier Fälle möglich:

Richtung, in welcher der methodische Fehler			ahren Diffe	renz von	s beträgt
wirkt	0 %	2,5 %	5 %	10 %	20 %
1. 🛬	. 0	2,5	5	10	20
2.	0	2,5	5	10	20
3.	10	12,5	15	20	30
4.	10	7,5	5	0	10
Summe: 4 = Durch- schnittliche gefundene	20:4	25:4	30:4	40:4	80:4
Differenz	= 5 %	=6,25 %	= 7,5 %	= 10 %	= 20 %

Wir erkennen: 1. Der methodische Fehler tritt voll in Erscheinung, wenn die Paarlinge keine wahre Differenz aufweisen. 2. Der methodische Fehler verändert die Differenz der Zwillinge nicht, wenn die wahre Differenz das Doppelte oder mehr des methodischen Fehlers beträgt. 3. Zwischen diesen beiden extremen Fällen nimmt der Einfluß des methodischen Fehlers mit zunehmender wahrer Differenz der Zwillinge ab.

Je kleiner der methodische Fehler, desto mehr nähern sich die Er-

gebnisse von Zwillingsuntersuchungen den wahren Verhältnissen.

Im allgemeinen sind zweieiige Zwillingspaare im Phänotypus verschiedener als eineiige Zwillingspaare, und deswegen tritt bei letzteren der methodische Fehler mehr in Erscheinung.

Gleichsinnig und entgegengesetzt sich auswirkende methodische Fehler werden nicht immer mit gleicher Häufigkeit vorkommen. Erstere - wahrscheinlich häufiger auftretend — machen sich bei Zwillingsbeobachtungen überhaupt nicht bemerkbar, da die Differenz der Paare dann immer dieselbe bleibt.

In gleicher Weise wie der methodische Fehler tritt auch die Wirkung von Umwelteinflüssen in Erscheinung; es gilt dieselbe Regel, daß Einflüsse, die auf ähnliche Zwillinge einwirken, sich stärker bemerkbar

machen, als wenn sie auf unähnliche Zwillinge einwirken.

## II. Feststellung von Umwelt- und Erbeinfluß.

Wie in der experimentellen Erbforschung die Modifizierbarkeit eines erblichen Merkmals an reinen Linien - das sind homozygote Zuchten ermittelt wird, so können wir beim Menschen eine ähnliche Feststellung mit Hilfe der erbgleichen Zwillinge vornehmen. Durch Erfahrungen an größeren Zwillingsserien ist in dieser Weise der Grad der Umweltbeeinflußbarkeit für zahlreiche Eigenschaften festgestellt.

Wir fragen uns aber weiter: Wie groß ist der Anteil von Erbe und Umwelt an der Entwicklung des Menschen. Eine exakte Untersuchung dieser Frage kann mit Hilfe der Zwillingsforschung durchgeführt werden. Eine Methode, die ich zusammen mit Lenz ausgearbeitet hatte, ist heute



Abb. 1. Durchschnittliche Verschiedenheit mehrerer Körpermaße

in drei Zwillingsgruppen.
(Die Länge der Balken gibt die mittlere prozentuale Abweichung des betreffenden Maßes in der jeweiligen Zwillingsgruppe an. In der mittleren und reckten ist der Zuwachs an Verschiedenheit gegenüber der linken Gruppe durch Schraffierung kenntlich gemacht.

nicht mehr anwendbar, da die Bedeutung des methodischen Fehlers wie ich soeben dargelegt habe — für eineilige und zweieilige Zwillinge nicht dieselbe ist. Ich möchte deshalb das folgende Verfahren in Vorschlag bringen.

Wir unterscheiden drei Gruppen von Zwillingen, nämlich solche, bei denen 1. Erbe und Umwelt gleich, 2. Erbe gleich und Umwelt verschieden

und 3. Erbe verschieden und Umwelt gleich sind (siehe Abb. 1).

Der Vergleich zwischen Gruppe 1 und Gruppe 2 zeigt den Grad des Umwelteinflusses, der Vergleich zwischen Gruppe 1 und Gruppe 3 den Grad des Erbeinflusses.

Es beträgt die Zunahme der Verschiedenheit durch

			Umwelt -	Erbe
hai	dom	Körpergewicht	85%	169%
per	аеш		70%	165%
22	99	Brustumfang		$\overline{192}\%$
,,	$\operatorname{der}$	Körpergröße	18,5%	
		Kopflänge	10%	72,5%
22	9.9	Trobana	1 1 01 0	ment in the Classic

Daraus folgt ein Verhältnis von Umwelteinfluß zu Erbeinfluß

bei dem Körpergewicht wie 1:2 ,, 1:2,4 Brustumfang ,, 1:10,4 Körpergröße der

Es ist demnach zweifellos, daß wir dem Erbeinfluß eine weit größere Bedeutung, als bisher angenommen, einräumen müssen.

III. Die häufigste Geburtsstunde von Zwillingen.

Während für Einlingsgeburten das Maximum in den drei Stunden nach Mitternacht liegt, liegt das für Zwillingsgeburten in der zwölften Mittagsstunde. (Näherer Bericht in der Zeitschrift "Eugenik", Bd. III, 1933.)

Herr Adolf Helbok (Innsbruck) als Gast:

2. Herr Adolf Helbok: spricht über

#### Deutsche Volksforschung

(Wege der Zusammenarbeit von Geschichte, Volkskunde und Rassen-

forschung). (Mit Lichtbildern.)

Wir sind heute noch weit davon entfernt, den Begriff Volk und Volkstum ganz klar fassen zu können, so sehr wir uns gerade heute darum bemühen. Aber diese Bemühung ist auch gar nicht so alt, denn wir können selbst vom Zeitalter des Humanismus nicht sagen, daß seiner Fragestellung nach Land und Volk, die erste in ihrer Art, das Streben innewohne, den Begriff Volk zu erfassen. In der Ideenwelt Machiavellis (!), Montesquieus und Voltaires trat das Wesen Volk dann schon etwas deutlicher in den Vordergrund und zwar als europäisches Problem. Aber erst Herder und vor allem Justus Möser gaben der Fragestellung eine tiefere Bedeutung auf deutschem Boden. Diese ganz grobe Linie soll uns sagen, daß das Problem Volk in der Vergangenheit erst auf dem Wege über das Verhältnis zum Staate entstand, und so begreifen wir es, daß wir erst seit Max Lenz und Friedrich Meinecke zur Scheidung gelangt sind zwischen Staats- und Kulturnation (= politischer und kultureller Oberschicht, aktiver, bewußter Haltung) und der natürlichen Nation, dem Volkstum (= tragender Untergrund, der als Mutterschicht der Kraftspeicher ist, von unbewußter, passiver Haltung, Objekt), wie H. Steinacker scharf unterschieden hat.

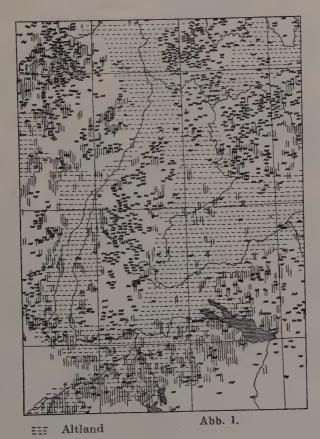
Man ging gewiß zu weit, als man die überaus fruchtbaren Formulierungen Hans Naumanns verallgemeinerte und von der Nur-Primitivität der Mutterschicht sprach. Aber es ist richtig, daß es unter den europäischen Kulturvölkern Mutterschichten gibt, deren Primitivität auf einer Ebene mit echten Primitivvölkern der Erde liegt. Zudem unterscheiden sich auch die Oberschichten der europäischen Völker voneinander. Es ist auch eine Tatsache, daß sich die Mutterschicht und die Oberschicht der einzelnen europäischen Nationen in ganz verschiedenem Maße durchdringen und sich verschiedenartig zueinander verhalten. Das Hauptproblem der Volkskunde liegt also nicht in der Mutterschicht allein, sondern auch in der Schichtenvergleichung, denn das Wesen des einzelnen Volkes liegt in der ihm eigenen

Relativität der Schichten.

Daran reiht sich ein zweites Problem: Der Raum. Volk ist ohne Raum undenkbar. Der einzelne Mensch schreitet frei über ihn weg, die Gesamtheit hingegen haftet pflanzenartig am Boden. Danach aber scheiden sich alle Kulturformen, denn sie sind entweder organisch mit dem Individuum verbunden, strahlen von ihm aus, zu einem Ganzen zusammenfließend, oder das Individuum hat Anteil an einem Ganzen, das von außen an es herantritt. Man könnte auch ein anderes Bild gebrauchen: Das Kraftfeld unseres Kulturlebens gleicht einem Liniensystem vertikaler und horizontaler Anlage. Die horizontal verlaufenden Linien sind die Zeitideen, Moden, alles das, was mit dem Einzelnen wandern kann. Die vertikalen sind das Bodengebundene, das, was den Individuen sich als Gemeinsames, als Gegebenes darbietet, was aber ein unpersönlich Gegebenes ist, sozusagen aus unbekannter Hand.

W. H. Riehl sprach von Räumen des Beharrens und der Bewegung. Er neigte dazu, das freie, seit jeher offene Land, er nannte es "Feld", als Raum

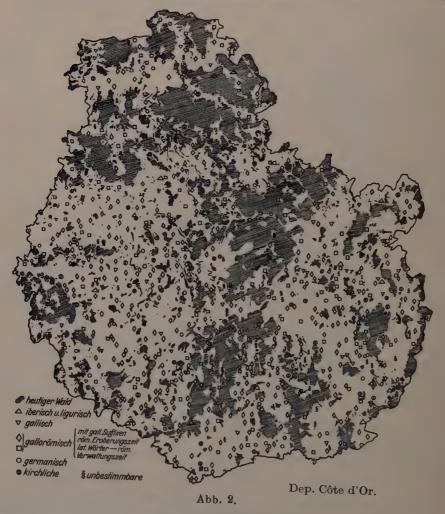
der Bewegung, das ehemalige Waldland, er nannte es "Wald", als Raum des Beharrens anzusehen. Aber das weite, von jeher besiedelte innerfranzösische Land war niemals ein Raum der Bewegung. Dieses Herzland der gallischen Kultur behielt seine Grundform bis heute, hat allzeit größte Intransigenz gegenüber allen Kulturströmungen bewiesen: Es ist ein echter Raum der Beharrung, und trotzdem "Feld". Meine eigenen Beobachtungen gehen entgegen W. H. Riehl vielmehr dahin, daß die Berührungsgebiete von "Feld" und "Wald" Räume der Bewegung sind, und an solchen Berührungsgebieten ist Deutschland deshalb reich, weil es weite, ehemals geschlossene Urwaldgebiete hatte, die gerodet werden mußten. Hier stehen sich "Feld" und "Wald" in großen Flächen gegenüber, ganz im Gegensatz zu Frankreich. Darüber belehren die beiden hier folgenden Bilder schlagend.



- Land des ersten Ausbaues (Weilerorte)
- Neuland der eigentlichen Rodungszeit (ON auf -bach)

In Süddeutschland zeigen uns die Ortsnamen auf bach der Karte 1 das großräumige Ergebnis der Rodung des bis zum Mittelalter unbesiedelt gebliebenen Urwaldes, streng geschieden vom alten Kulturraum. Die 2. Karte des Departements Cote d'Or., einer einst und noch heute waldreichen Landschaft, zeigt uns, daß älteste und mittelalterliche Ortsnamen sich überall gleichartig mischen. Nirgends eine Scheidung zwischen Alt- und Neuland.

Da auch der gerodete Wald seine Spuren in der Wirtschaft des Menschen zurückläßt, das ist eine klimatisch-pflanzengeographische Tatsache, und da die Wirtschaft wieder Unterschiede in der Volkskultur bedingt, kann die räumliche Gliederung der Kulturformenlandschaft die Grundzüge der Urlandschaft in sich bergen. Hier liegt die Konstanz der Berührung von "Feld" und "Wald". Deutschland ist also, nicht in allen seinen Teilen, aber weithin, das Land großer, ausgeprägter, gehäufter, typischer Räume der Bewegung. Frankreich ist mehr ein Land der Beharrung. Man könnte von hier aus den Gesichtswinkel auf die Rassenkunde einstellen und fragen, ob Räume der Bewegung, wie sie hier erörtert wurden, auch solche der stärkeren Durcheinandermengung verschiedener Volkselemente sind und ob Räume der Beharrung eine Statik im rassischen Volksaufbau zeigen.



Ich möchte aus diesen obigen Darlegungen drei andere Feststellungen machen. Nämlich, daß es kein Zufall ist, wenn aus dem Lande der Dynamik (Deutschland) in jüngster Zeit drei besondere Richtungen wissenschaftlicher Forschung hervorgingen, die in ihrer Einstellung auf Bewegung und Beharrung miteinander eins sind:

1. Die siedlungsgeschichtliche Methode in ihrer umfassenden organischen Verbindung von Naturwissenschaft, Linguistik, Volkskunde

2. Die historische Bevölkerungsstatistik, die aus der Populationslehre der nachabsolutistischen Staatsauffassung auf deutschem Boden von einem Mittel der Staats- und Wohlfahrtspolitik zu einer Grundlage der Wirtschafts- und Sozialgeschichte zu werden

3. Die neue Richtung der Rassenforschung, wie sie Eugen Fischer vertritt, die von der Bevölkerungslagerung im Raum ausgeht, indem sie in genealogischer Sonderung die bodenständigen Volksschichten zu ergreifen sucht und zu Geschichte und Volkskunde

bewußt eine Verbindung sucht.

Ich meine, aus den vorgeführten Tatsachen muß begreiflich werden, daß diese Fachgebiete planmäßig zusammenarbeiten müssen. Die Siedlungsgeschichte wird der Rassenforschung Alt- und Neuräume klar gesondert und historisch durchleuchtet an die Hand geben können. Die historische Bevölkerungsstatistik wird eine räumlich gegliederte Geschichte der Mengenbewegungen und inneren Verschiebungen im Volkskörper dazu hinstellen können.

Betrachten wir doch den großen Fluß der Entwicklung unseres Volks-

raumes von diesem Gedanken aus:

Bis ins 13. Jahrhundert liefen die Unternehmungen deutscher Bauern, neuen Raum zu schaffen. Sie erstreckten sich auf das Waldland im Inneren Altdeutschlands und auf die Slawenländer. Ich spreche aus der Anschauung eigener, über den Großteil Deutschlands gerichteter Arbeiten, wenn ich feststelle, daß die räumliche Gliederung und zeitliche Schichtung der Räume hier oft bis ins einzelne möglich, ja schon erreicht ist. Bis zum 13. Jahrhundert waren wir überwiegend ein Bauernvolk. Jetzt entstanden die geldwirtschaftlichen Inseln der Städte in einem Raum vorwiegend naturalwirtschaftlicher Produktion. Sie waren Neuland, in dem viele Menschen auf kleinem Raum sich sammelten, ein neuer Geist eines neuen Standes sich formte. Das Stadtrecht entwickelte sich ja aus dem Marktrecht. Seine Grundtendenz ist Dynamik, nicht Statik. Darin lag das Wesen des Bürgers, der neben den Bauern trat, dessen Grundtendenz Statik ist.

Diese Zweipoligkeit in sozialer und kultureller Beziehung, fruchtbar und krisenfördernd zugleich, öffnete neue Wege der inneren Wanderung. Es ist kein Zufall, daß mit dem raschen Ende der bäuerlichen Kolonisation im 13. Jahrhundert die Städte sich mehren. War der Volksüberschuß bisher in den Wald und ins Slawenland verschoben worden, so verschob

er sich jetzt innerhalb der Heimat.

Die Stadtgeschichtsforschung wird beginnen müssen, ihre Augen auf

die Geschichte des Bevölkerungsaufbaus zu lenken.

Das Gesamtergebnis der neuen Bewegung war eine krasse, nie dagewesene Mengenverteilung der Bevölkerung über den deutschen Raum Manufaktur und Industrie brachten später dann erst noch großflächige Veränderungen. Daß dabei alte Räume der Beharrung strukturell gestört wurden, ist klar. Es blieben aber auch ungestörte erhalten.

Besonders gefährlich wurde der seit dem Ende des 13. Jahrhunderts ohnehin etwas verfallenen bäuerlichen Kulturformenlandschaft die aus der gewerblichen Wirtschaftskrise des 16. Jahrhunderts hervorgegangene Neuinbetriebnahme des agraren Landes. Das Ende des 13. und das 18. Jahrhundert zeigen uns das Bauernland am dichtesten gefüllt, das 16. und

20. Jahrhundert am meisten entleert.

So ist das Bild allerdings nirgend ganz ungetrübt, und mit Verwischungen des älteren Zustandes haben wir überall zu rechnen. Aber die Siedlungsforschung versteht es doch, die älteren und die jüngeren Züge im Antlitz der Kulturformenlandschaft zu scheiden. Übrigens haben sich die Bauern des 17. Jahrhunderts und der folgenden Zeit gegen den städtischen Zustrom zu wehren gewußt. Die "geschlossene Dorfmark" war die Rechtsform, mit der man fremde Eindringlinge fern zu halten wußte. Ganze Gegenden drangen zu dieser Form klar durch, und man könnte sie kathographisch darstellen im Wege von größeren Gemeinschaftsarbeiten.

Man stelle sich vor, welchen Wert solche Karten für die früher angedeutete Richtung der deutschen Rassenforschung hätten. Sprachforschung und Volkskunde könnten heute bereits recht Beachtenswertes über die Herkunft der Siedler dazu sagen. Der Volkskundeatlas enthält bereits ein

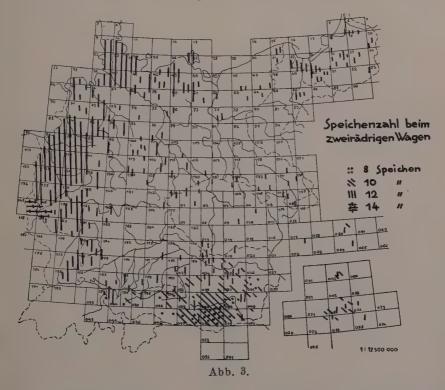
bedeutendes Material in dieser Richtung.

Aber auch die historische Bevölkerungsstatistik, wie ich sie mir denke, könnte hier entscheidend mithelfen. Zwar sind bisher nur die Städte Gegenstand ihrer Forschung gewesen, aber eine richtige Auswertung der Kirchenbücher würde uns das bisher vernachlässigte flache Land dazu stellen. Man müßte nur die verschiedene Überlieferung dieser Quellen zunächst landschaftsweise feststellen, dann Landschaften geschlossenen Quellenbestandes auswählen und eine ortsweise Verarbeitung dieser Bücher nach der genealogischen Methode und dem System der Personalkartothek durchführen. Dissertationsthemen für Arbeitsgemeinschaften von Historikern! So ließen sich schließlich landschaftliche Querschnitte nach bestimmten Jahren anlegen; Querschnitte, welche Gesamtzahl, Aufbau der Bevölkerung nach Geschlecht und Alter, Zu- und Abwanderung zeigen. Solche Aufstellungen ließen sich ganz exakt mit Darstellungen der Struktur der Gegenwartsbevölkerung vergleichen.

In den Kreis der hier aufsteigenden Probleme zur Grundlegung rassenkundlicher Forschungen von der Seite der Geschichte her treten sogar Fragen der Vererbungslehre. Fällt uns doch heute auf, daß aus vielen alten "Wald"gebieten fortgesetzt Menschen besonderer Wertigkeit in das städtische Leben eintreten und dort erstaunlich rasch im Leben sich durchsetzen. Liegt hier nicht der Gedanke nahe, daß das seinerzeitige Siedlungswerk eine Menschenauslese war und daß viele "Wald"gebiete auf diese Weise Räume von Blutstämmen Begabter wurden? Muß nicht die Erbbiologie von der Geschichtsforschung verlangen, daß sie die Linien des Verlaufs und die Sammelräume jener Begabtenwanderung klarstelle? Sollte nicht die historische Bevölkerungsstatistik die Berührungsräume von "Feld" und "Wald" nach den angezeigten Methoden erforschen? Es sind dies nur

einige, flüchtig vorgelegte Gedanken.

Noch ein letztes Gebiet kann gestreift werden, wo sich die Interessen der Rassenforschung mit einem Problem der Geschichtsforschung und der Volkskunde berühren: Das sogenannte Kontinuitätsproblem. auch aus einer deutschen Gelehrtenstube zu europäischer Geltung emporgestiegen. Es ist die Frage: Wieviel an Kulturformen und Menschengut aus der römischen Welt in die mittelalterliche, besonders Deutschlands, überliefert wurde. Es soll hier von der vielverzweigten Frage, die im letzten Jahrzehnt bei Archäologen, Sprachforschern, Volkskundlern und Historikern eine Unzahl von Teilfragen und methodischen Wegen hervorgebracht, nicht näher eingegangen werden. Gleichwohl sei hervorgehoben, daß heute Rhein und Donau, die einstigen römischen Staatsgrenzen, in einem neuen Licht als Kulturgrenzen innerhalb unseres Volksraumes erscheinen. Denn wir gelangen nun dazu, einerseits das festzustellen, was Rom innerhalb dieser Grenzen an Kultureinrichtungen geschaffen, was davon die Stürme der Völkerwanderung tatsächlich überdauert und was davon etwa in der heutigen Kulturformenlandschaft noch vorfindbar ist. Letzten Endes handelt es sich hier um ein rein statistisch-karthographisches Problem: Es geht nicht an, daß man weiterhin, wie bisher, die etwa faßbaren Fremdkörper in Sprache, Volkstum, Ortsnamen, aus dem Ganzen herausgreift und ihre römische Herkunft feststellt. Man muß die heutige Lagerung im Raum sehen und dazu das räumlich gelagerte Formenbild der tatsächlich vorhanden gewesenen römischen Kultur stellen. Dann wird man aber auch ausscheiden können, was später, nach den Römern, durch deutsche Menschen weiter verbreitet wurde. Denn man darf nicht römisches altes Gut, das uns ihre mittelalterlichen Nachfahren aus den Romanenländern erst zugebracht haben, als auf unserem Boden erwachsenes römisches Erbe ansehen. Bis in unsere Tage fließen Formen und Menschen aus dem Süden und Westen auf unseren Boden herein, und man muß sich fragen, ob nicht Rhein und Donau Linien sind, an denen auch heute noch viele dieser Formen verebben. Es ist wohl die geographische Funktion dieser Flußlandschaften, Räume der nachbarlichen Kulturströmungen abzugrenzen. Diese Räume sind große



Umformungslandschaften, über welche auch die deutsche Kultur- und Menschenstreuung ins Welschland verläuft. Hier liegt der Grund, warum die Betreuer des Atlas der deutschen Volkskunde wünschen, daß unsere Nachbarn an ähnliche Unternehmungen herantreten, und hier setzen Fragen der europäischen Kulturforschung ein.

Aus all dem Gesagten wird uns klar: unsere deutsche Volkskultur gleicht einem großen vielfarbigen Teppich. Sein Grundgewebe zeigt oft die Züge der Urlandschaft, von der oben, auch im Bilde, gehandelt ist. Über dieses Gewebe ist in sehr verschiedenen Motiven, aus vielartigen Zeiten, Richtungen und Quellen stammend, ein vielförmiges, aber biologisch vernünftiges Gefüge von Bildern gewoben.

Die Erforschung unserer Volkskultur besteht in der Aufgabe, die Lagerung des Ganzen optisch erscheinen zu lassen und dann die Fäden, aus

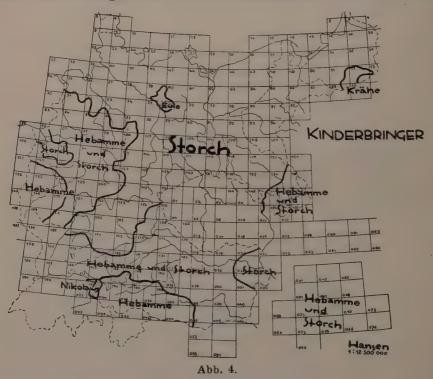
denen es gewoben ist, klarzulegen.

Dieser ersten Etappe wird dann jene zweite folgen, welche in der Zusammenarbeit der früher genannten drei Fachdisziplinen es ermöglicht, die webenden und gestaltenden Kräfte und das historische Nacheinander klarzustellen.

Den verheißungsvollen Anfang stellt der Atlas der deutschen Volkskunde dar, der sich als vierter Neuweg methodischer Richtung an die

oben genannten drei anschließt.

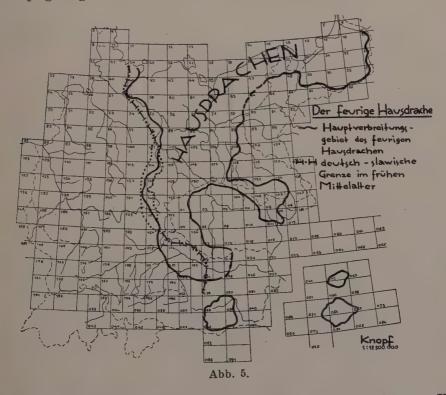
Es kann hier aus Raummangel nicht der Versuch gemacht werden, dieses Unternehmen auch nur in seinen Umrissen darzustellen, denn es handelt sich um eine der größten Gemeinschaftsarbeiten der deutschen Wissenschaft<sup>1</sup>). Es soll nur gesagt werden, daß der Volkskundeatlas nach festem Plan derzeit die Hauptzüge der deutschen Volksüberlieferung in Sitte, Brauch, Volksglauben, Hausbau und Ähnlichem in der Weise sammelt,



daß er an jeden vierten Schulort im deutschen Mitteleuropa Fragebogen ausschickt, deren Antworten an der unter meiner Leitung stehenden Zentralstelle in Berlin verarbeitet und in Karten dargestellt werden. Die wissenschaftlichen Ergebnisse dieses Aufnahmeverfahrens sollen dann in einem Atlaswerk und in verschiedenen Monographien veröffentlicht werden. Zahlreiche Karten liegen bereits vor und harren der wissenschaftlichen Bearbeitung. Sie geben uns viele Hinweise auf Siedlungsvorgänge der Vergangenheit und die Herkunft der Siedler. Man könnte aus dem vorhandenen Material bereits einen kleinen Grundriß des Aufbaus der Bevölkerung verschiedener Gebiete des deutschen Ostens nach ihren Zuwanderern aus dem alten Deutschland schreiben.

 $<sup>^{\</sup>rm 1)}$  Im Vortrag ist dies eingehender durch Vorführung von Lichtbildern möglich gewesen.

Aber nicht nur die Wege der Kolonisten, also die Ergebnisse vieler Bewegungen, sondern auch die große Gliederung uralter deutscher Kulturformenlandschaften, die also allen Mächten der Bewegung trotzten, tritt bereits anschaulich in Erscheinung. Wenn die Sprachwissenschaft an der Benrather Linie eine der größten ihrer Probleme herausgestellt hat und wenn die Rassenkunde ungefähr im selben Linienverlauf große Unterschiede innerhalb unseres Volkstums feststellt, so kann heute aus den Karten des Atlas auf eine vielfache Scheidung deutscher Kulturformen in denselben Räumen hingewiesen werden. Immer tritt die mitteldeutsche Gebirgsschwelle gegenüber der niederdeutschen Tiefebene optisch in Erscheinung. Eine uralte Scheide, die sich schon an den Hausformen der Vorzeit verfolgen läßt. Dann sehen wir die Reste der Römerzeit greifbar vor uns und ihre Spiegelung im Raume des fränkischen Staates etwa, wenn wir z. B.



die beigegebene Karte 3 über den zweirädrigen Wagen überschauen. Ein Bild, das kaum gestört ist durch die sekundären Ausbreitungsformen der Kolonisationszeit entlang der Nordküste und durch Mitteldeutschland nach dem Osten hin. In der Karte tritt in groben Linien die Tatsache vor uns, daß Lebensformen des römischen Reiches, die am Rhein und an der Donau ihr Ende gefunden hatten, im Raum des frühen fränkischen Staates ganz verschieden fortlebten. Wir werden allerdings da noch zusehen müssen, ob hier nicht die Spuren späterer Auslaugungen oder anderer Vorgänge in Betracht zu ziehen sind. Diese Frage gehört auf das Blatt der erst noch zu leistenden Rekonstruktion der historischen Kulturformenlandschaften.

Wir sehen aber auch, wie jüngere Kulturbewegungen über den Raum fluten. Sehr anschaulich erleben wir dies an der Karte 4 der sogenannten Kinderbringer, das sind also Storch, Hebamme, Krähe, Eule usf. Unsere Karte zeigt, daß die Hebamme aus den romanischen Ländern kommt.

Den Gebieten ihrer ausschließlichen Ausbreitung sind in den deutschen Raum hinein vorgelagert Mischgebiete von Hebamme und Storch. Legt man eine Karte des Atlas, diese Karten sind nach der Punktmanier gezeichnet und deshalb hier nicht zu reproduzieren, auf eine geographische Karte mit vertikaler Bodengliederung, dann sieht man, daß z. B. die Orte der freien Talöffnungen der Alpen meist die Hebamme als Kinderbringer, hochgelegene Bergdörfer hingegen meist den Storch gemeldet haben. Vor unseren Augen also sozusagen vollzieht sich das Vordringen einer romanischen Kulturform in den deutschen Raum hinein. Hier liegt einer der Fälle vor, die ich oben im Zusammenhang mit dem Kontinuitätsproblem angeschnitten habe. Natürlich ist dies eine Erscheinung, die aus dem engeren Rahmen jenes Problems nicht hervorgegangen wäre, weil die Hebamme ein deutsches Wort ist und weil es sich nicht um eine Sache der römisch-germanischen Kulturkontinuität handelt. Aber wir erleben hier. was oben von den nachbarlichen Kulturströmungen aller Zeiten gesagt wurde und wir sehen weiter, daß wir daran sind, die tieferen, bislang unbeachteten kulturellen Wechselströmungen zu fassen, die in der Mutterschicht unseres Volkes wirken.

Dem großen westöstlichen europäischen Kulturgefälle tritt aber noch eine andere Erscheinung gegenüber, die uns vor neue Probleme stellt. Hier sei nur die eindrucksvolle Karte 5 angeführt, welche die derzeitige Ausbreitung der Überlieferung vom feurigen Hausdrachen zeigt, deren Westgrenze sich auffallend mit der alten deutsch-slawischen Grenze vor der Kolonisationszeit deckt! Solche Karten geben merkwürdige Einblicke in ein bisher unsichtbar gewesenes Gefüge unseres Volkslebens,

das auf ältere uns noch unbekannte Grundlagen deutet.

Es ist klar, Deutungen an solchen Karten können heute nicht so ohne weiteres gewagt werden. Erst muß die Karte wie jede andere Quelle kritisch untersucht werden, ehe sie als Forschungsmittel dienen kann. Vor allem muß man den ganzen Entstehungshergang der Karte erlebt haben, um sie kritisch würdigen zu können. Daß wir aber aus dem reichen Schatz von Karten, der nach drei Jahren vorliegen wird, wenn 300 Fragen gestellt und beantwortet sind, eine Unsumme von wissenschaftlichen Erkenntnissen gewinnen werden, steht heute schon fest. Da das Unternehmen technisch und organisatorisch solide aufgebaut ist und in kartographischer Beziehung über eine Einrichtung verfügt, die ihm nicht minder gesicherte Grundlagen gibt, muß es Aufgabe der nächsten Zeit sein, die Wege wissenschaftlicher Forschung zu bahnen, auszubauen und zu verfeinern.

## III. Kleine Mitteilungen.

Nordenskiöld †.

Am 5. Juli 1932 starb Erland Nordenskiöld, 55 Jahre alt, in Göteborg. Malaria, die ihm schon so häufig zugesetzt hatte, triumphierte über seinen durch akutes Magenleiden und zweimalige Operation geschwächten Körper. dieses Forschers und Gelehrten, der durch Reisen und Arbeiten in seinem Gebiet Südamerika dem Vater, dem berühmten Polarforscher A. E. Nordenskiöld ebenbürtig wurde, ist schwer. Stand er doch noch auf der Höhe seiner Kraft, hatte er doch noch nicht alle Resultate seiner sechsten und letzten Expedition zu den Cuna und Choco (1927) herausgegeben. Noch hatte er nicht die Zentrale, die er in dem Göteburger Museum für das Studium südamerikanischer Kulturen geschaffen, von seiner Person unabhängig gemacht. An ihm selber hingen die zahlreichen Fäden, die von Göteborg hinausgingen zu Museen und Instituten, zu Missionaren und interessierten Ansiedlern in seinem Arbeitsfeld. Nicht leicht wird es seinem Nachfolger auf dem Stuhl des Direktors des Museums und Hochschullehrers fallen, das Werk seines Vorgängers in ungemindertem Umfange fortzusetzen. Zwar sind die riesigen Sammlungen so übersichtlich und wissenschaftlich genau geordnet wie an keiner anderen Stelle in Europa, wohl ist die riesige Privatbibliothek vor der Hand vor der Zerstreuung in alle Winde gerettet worden, wie ich höre, dank der Energie von N.s Assistenten Izikowitz. Aber das umfassende Wissen des Verstorbenen, seine langjährige Erfahrung, seine vielfachen Verbindungen sind nicht so leicht sich anzueignen. Ein Trost ist es, daß ein nicht kleiner Kreis von Schülern nicht nur in Schweden seine Arbeit in seinem Sinne fortsetzt. Ihr Vorbild finden diese in den zahlreichen demnächst in der "Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad de Tucuman" erscheinenden, von Métraux zusammengestellten Artikeln, Aufsätzen und Büchern Nordenskiölds; eine kurze Übersicht hat bereits Heydrich im letzten Heft des Etnologischen Anzeigers veröffentlicht. Hier und besonders ausführlich auch in Bolinders Nachruf auf N. im Arsbok 1932 der Vetenskaps-Societeten i Lund finden wir auch Nachrichten über den Werdegang und die Expeditionen des Verstorbenen. Als 22 jähriger Kandidat der Philosophie unternahm er seine erste Reise nach Patagonien, auf der er sich allerdings nur paläontologischen Problemen widmete. 1901—1902 ging er mit Baron von Rosen in den Chaco und die anstoßende Cordillere, wo zunächst sein Interesse für Archäologie geweckt wurde. Die dritte Reise in das Grenzgebiet von Peru und Bolivien 1904—1905 hatte dann auch ethnologische Ergebnisse. Nach seiner Rückkehr wurde er in Stockholm am Riksmuseet Amansuensis der ethnologischen Abteilung. Als solcher vermehrte er die Sammlungen außerordentlich, wurde aber bei der Besetzung des Direktorenpostens übergangen. Die Folge war eine weitere Expedition nach Argentinien, Bolivien und Peru, die reiche wissenschaftliche Ausbeute brachte. 1913, kurz bevor er seine nächste Reise, diesmal in Begleitung seiner Frau, nach Bolivien unternahm, wurde er zum Intendanten des Göteburger Museums berufen. In dieser Stellung gab er die "Comparative ethnological Studies" heraus, die als grundlegende Werke der Ethnologie angesehen werden müssen, neben anderen Aufsätzen im Ymer, Zeitschr. f. Ethnol. usw. 1924 erhielt er die Professur an der Göteburger Hochschule, den einzigen Lehrstuhl für Ethnologie in Schweden. 1927, im Anschluß an Vorlesungen in Amerika, wurde die letzte Expedition zu den Cuna und Choco unternommen.

Im Rahmen dieser kurzen Mitteilung kann ich die Verdienste des Verstorbenen nicht einzeln aufzählen. Dem Amerikanisten sind sie ja bekannt, da er sich ständig

mit N.s Werken beschäftigen muß.

Snethlage.

## IV. Literarische Besprechungen.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Herausg. Bächthold-Stäubli und Hoffmann-Krayer. Bd. III. de Gruyter & Co., Berlin 1930/31: Bd. IV. Ebenda 1932.

Der dritte Band dieses großen Werkes schließt sich würdig den beiden vorhergehenden an und verheißt noch eine Fülle von Wissen durch die folgenden. Für den Ethnologen ist das hier Zusammengetragene von ganz besonderem Wert, da oft der heimische Aberglauben mit dem im näheren Außengebiet vorkommenden zusammenstimmt, oft ihn erst erklärt oder durch die großen Abweichungen, die zusählneristillin, oft ihn erst der durch die globen die starken Unterschiede, etwa zwischen Hackbau und Pflugkultur, zeigt. Und selbstverständlich hat die Vorgeschichte ganz besonders viel mit dem vorkommenden Aberglauben zu tun, der doch die oft schon spärlich gewordenen Überreste schützte,

bis unsere Zeit damit aufräumt.

Das Werk ist bei aller Schönheit ebenso schwierig, wie die vorhergehenden Bände zu besprechen. Wo soll man anfangen, wo aufhören, aus den 1900 Spalten das auszuwählen, was am wichtigsten ist? So werden scheinbar gelegentlich vorkommende Einwendungen den Vorrang vor dem allen gleichmäßig zugedachten

Bei Freitag fällt auf, daß Jungbauer auch hier meint, wie schon beim Dienstag und Donnerstag, der Kalendertag und seine Benennung sei aus dem Römischen übernommen, also vom "dies veneris". Sein eigenes Material spricht überall da-gegen. Der Weg vom Osten, den Pflugkultur und Kalender einmal vereint wan-derte, ist sicher nicht über das Mittelmeer gegangen. Und wenn der Germane seine Kenntnis der Jahreseinteilung auch nur mündlich — wohl als geheiligtes Wissen der Jungmannschaftsschule - weiter gab, hat er es doch besser besessen, als der Römer, der gerade hier eine unglaubliche Verwahrlosung eintreten ließ.

Wir haben unsere Landwirtschaft - und sie bedingt doch die Jahreseinteilung - durchaus nicht von Rom erhalten, wie die römische Kirche uns so gerne glauben machen will. Stand doch unser eigener Ackerbau in recht alter Zeit schon höher als der Roms, auch wenn hier gute Lehrbücher darüber geschrieben wurden. Rom mußte immer neue Gebiete an sich reißen und zu Kolonien machen, weil der heimische Boden ausgeraubt war und die schon länger unterjochten Provinzen dies Los teilten. Daneben hatten wir vier Getreide, von denen Hafer und Roggen sicher nicht über Italien gingen. Unser Pflug, vielfach vom Pferde gezogen, reißt den Boden nicht nur auf, wie der südländische, sondert wendet ihn um. (S. Leser,

Entstehung und Verbreitung des Pfluges.)

Und warum sollen die Mönche, wenn sie auch in Rom die Quelle aller Bildung sahen, und darüber Irland und die Tätigkeit der Schottenmönche ausmerzen wollten, gerade eine heidnische Göttin zur Bezeichnung des Wochentages herangezogen haben? Und dann ausdrücklich die Liebesgöttin, die einmal der glückten der Schotten der Schotte lichen Ehe, dann aber auch freier Liebe günstig war? Hätten sie an dieser und mancher anderen Stelle das alte Germanenwissen beiseite schieben können, wäre es sicher versucht worden. Und slavisch, wie der Verfasser meint, kann die Heiligkeit des Tages auch nicht sein, da der Freitag nicht nur in Nordwestdeutschland. sondern auf den Shettlandinseln und in der Bretagne für die Hochzeit glückhaft ist. Vermutlich ist auch der Karfreitag von der Kirche deshalb zu dieser hohen Ehrung gelangt, weil man ein heidnisches Fest, das allzu fest im Volksglauben des ganzen Gebietes verwurzelt war, mit neuer Heiligkeit umgeben und der neuen Religion einverleiben konnte. Eduard Hahn durfte früher schon feststellen (Preuß. Jahrbücher 1927, Bd. 208, S. 44-53), daß Ostern, so gut es für unsere Heimat als Frühlingsfest paßt, doch aus einem Gebiet stammt, in dem die Vegetation an eine Bewässerung gebunden ist, die sich scheinbar nach dem Mondwechsel mit ihrem unregelmäßigen Eintritt richtet. Wir feiern eben deshalb noch heute unser Ostern nach dem Vollmond, der als neuer Mond scheinbar die Schneeschmelze in Armeniens Bergland vollendete und so das Wasser in die Zweistromland-Ebene brachte. Hier im Euphrat-Tigris-Land wird einmal die ganze Pflugkultur zusammengewachsen sein, da sie von hier nach allen Seiten hin ausstrahlt und überall dieselben Gedanken als einzig maßgebende für alles, was Kultur heißt, durchsetzte. Zu dem Bereich dieser gesamten Weltanschauung gehört der Kalender, der von China bis nach Irland, von Marokko über Ägypten bis nach Indien hin der gleiche ist, und den das römische Weltreich überall seit Jahrtausenden mit dem Leben der Völker verwurzelt fand, als es seinen Eroberungs- und Plünderungszug ausführte. Mohamed hat jedenfalls auf ganz altes Heidentum zurückgegriffen, als er den Freitag zum großen Wochenfeiertag machte.

Für die späte Antike und mehr noch unsere Mönche dürfen wir auch den Einfluß Virgil nicht vergessen, der schon deshalb aus dem Rahmen der anderen Römer ausfällt, weil er sehr viel germanische Überlieferungen anführt, ohne sich dessen bewußt zu sein. Er stand für Landwirtschaft und Himmelsanschauung stark auf germanischem Boden, den die anderen Klassiker nicht teilen. Ist er doch aus einem Gebiet, das sicher durch eine vorgeschichtliche Völkerwelle mit dem germanischen Räderpflug ausgestattet ist. Die Vorgeschichte hat ja schon mehrere solcher Völkerwellen aus dem Norden nachgewiesen, die in das, was wir die Lom-

bardei nennen, in vorgeschichtlicher Zeit fluteten.

Beim Garten geht es für eine Einführung durch die Römer ganz ähnlich. Wohl haben wir nur von den römischgelehrten Mönchen eine Beschreibung dieses Gartens in unserem Gebiet. Auch wurden unsere Pflanzen von ihnen z. T. latinisiert, und der Deutsche nahm diese Namen für die Wissenschaft an. Es ist aber bei vielen so, daß es ein gemeinsamer indogermanischer Name ist, den sie tragen. Die Pflanzen waren zum Teil schon lange bei uns, standen dann aber dort, wo nur die Frau zu sagen hat, die den Kräutergarten auch als Ärztin und Hebamme pflegte. Da wurde er so wenig in die Statistiken aufgenommen, wie heutzutage, wo er auch den Ertrag nur für die Bäuerin und damit den Haushalt abgibt. Wenn er in den Klosterrechnungen auftaucht, ist dies bedingt, weil hier nun Männer die ihnen im Grunde unbekannte Arbeit auf sich nehmen. Der Gärtner führt heute auch Buch über seine Erzeugnisse.

Eine Überraschung bietet der Aufsatz über Gambrinus, der klipp und klar diesen Gott als eine Erfindung des Humanisten Johannes Annius nachweist, der 1498 den "Pseudo Berosus" fälschte. Stammler bringt Sp. 288 die Entwicklung und Weiterführung zu dem, was wir heute kennen.

Die Gans, unser heiligster Vogel, hat seltsamerweise wenig Aberglauben um Viel mag auf den viel jüngeren Hahn, den Wecker am Morgen, die Uhr und den Gespensterverscheucher der Nacht übergeglitten sein. Seltsam ist überhaupt die Stellung der Gans, die, ein nordischer Vogel, doch weit im Süden

geheiligt worden ist.

In den Aufsätzen Gebildbrot und Gebäck (Sp. 321-328 und 373-405), geht Eckstein doch wohl zu weit, wenn er auch sie nur aus römischem Einfluß entstanden ansieht. Der arme Mönch Ekkehard in seiner Strafarbeit durfte freilich nur die römische Sprache für das Gebäck brauchen. Aber können das nicht auch geradezu übersetzte germanische oder indogermanische Bezeichnungen sein? Die Gebäckformen sind jedenfalls im ganzen Gebiet der Pflugkultur die gleichen oder stark ähnlich, wie z.B. die mit Hörnern verzierten heiligen Kuchen in Tibet zeigen (Tafel, Meine Tibetreise, Stuttgart 1914, II, S. 231). Neben diesen Hörnern stehen, um jedem Zweifel zu begegnen Mond, Sonne und der Hase, dort wie bei uns. Es sind das Schaubrote, wie die im Tempel von Jerusalem.

Beim St. Georg, dem der Garten-nicht nur nach seinem griechischen Namen, zugehört, zeigt sich wohl, er sei einmal Schützer des Hackbaufeldes gewesen. Die vielen kleinen Abweichungen, die gerade er vom sonst oft festgehaltenen Schema eines Buchheiligen aufweist, zeigten dann sein Alter an, das er mit dem Garten, diesem Rest des Hackbaufeldes teilt. Dieser Garten ist ja mit seinem oft wechselnden Inhalt in anderer Weise wie das Feld von der Witterung abhängig, kann also in den verschiedenen Landesteilen ganz anderen Aberglauben aufweisen. Im Getreidebau ist das anders. Daher hat auch St. Gertrud, die Nachfolgerin der Nerthus usw., für ihren Kalendertag, dem 17. März, ganz festgelegte Riten, auch wenn dieser Tag durchaus nicht überall als der Beginn der Pflugarbeit des Frühjahrs passend ist. Da dieser Tag für Portugal und das baltische Land derselbe ist und in Irland der wunderliche St. Patrik über dieselben Gebräuche wacht, müssen wir wohl annehmen, es sei ein Festtag, der mit dem Pfluge zusammen einwanderte, weil er im Ursprungsgebiet der Getreidekultur zusammenwuchs. Er paßt auch dort für den Beginn des Pflügens ausgezeichnet. Wenn dagegen Gertrud die Maus neben sich hat, kann das, selbst wohl für ihr Gegenspiel Apollo in Griechenland mit dem Aufhören jeglicher Spinnarbeit zusammenhängen. Das Sprichwort: "die Maus beißt den Faden ab" gehört dann hierher. Gertraudis zieht am Rhein auch am 1. Mai den kalten Stein aus dem Wasser; das ist eine Umdrehung. In Lübeck wirft Petrus - Donar, dem ja auch die Hacke, das Beil der Steinzeit gehört, den heißen Stein ins Wasser. Beides ist eine Erinnerung an das Kochen mit glühendem

Steine, das in Lübeck noch bis in unsere Zeit beim gefährlichen Teerkochen geübt

wurde.

Bei den Getränken ist leider die saure Milch vergessen, eines der älteren, gegorenen Rauschmittel, das sich als Taette in Norwegen und Finnland bis heute erhielt und im Böhmerwald bis über die Grenze des 20. Jahrhunderts hinweg. (Schramek, Der Böhmerwaldbauer. Beiträge z. dtsch.-böhm. Volkskunde. Prag 1915, S. 58.) Nicht nur ist Heidrun die Spenderin dieses Tranks für die Einherier, sondern der Ackerbaugott Donnar-Thor fährt wohl nicht umsonst mit den Böcken, ebenso wie der andere alte Getreide- und Biergott Dionysos in Griechenland den Bock um sich gesellt. Neben dem Bier, das zu beiden gehört, wenn es auch bei uns an Wodan-Odin überging, stand also einmal Ziegenmilch für das Rauschgetränk der Männer. Vermutlich hat sich bei der Einführung der Milch dies Getränk in der verlockendsten Form mit eingefunden: Gegorene Milch ist über weite Strecken der alten Welt verbreitet und kann am Ende auch bei uns noch in vergessenen Überlieferungen aufgefunden werden, wenn wir nur suchen. Bei der "Hefe" (Eckstein Sp. 1626—1628) ist wunderlicherweise für unser

Bei der "Hefe" (Eckstein Sp. 1626—1628) ist wunderlicherweise für unser Gebiet in alter Zeit eine bestimmte Hefe nicht herangezogen, die auch wir sicher gehabt haben, wie sie auf der ganzen Erde verbreitet ist, das ist der Speichel. In der Edda tritt er gleich zweimal für das gegorene Getränk auf (hier wohl das älteste, also Bier). Einmal entsteht der weiseste Mann Quasir aus dem Speichel der Götter, und dann als aus seinem Blut das erste Getränk entstand und dieses aus Walhal geraubt wurde, rettet es Odin als Adler im Schnabel, versorgt es also noch einmal mit Gärungsstoff. Der Verlust dieser Hefe wird bei den Außenvölkern, die sie noch kennen, so schwer empfunden, wie von unseren rheinischen Weinbeißern das Aufhören des Austretens der Trauben mit den Füßen, ebenso wie wir, freilich un-

bewußt, das Kneten mit der Hand an unserem Brote vermissen.

Noch einmal möchte Referent betonen, wie stark selbst äußerlich kleine Aufsätze Großes enthalten und Erwähnung verdienen. Die Leser des Werkes werden stete Benutzung für nützlich und nötig halten. So ist dies von vielen Forschern zusammengetragene Wörterbuch ein Gewinn für alle wissenschaftlichen Zweige, und gerade die große Zahl tüchtiger Fachmänner rückt die Mühe der Herausgeber ins hellste Licht.

Der vierte Band führt uns von Hillarius bis zum Knien. Auch hier ist der Stoff unerschöpflich. Für die Ethnologen sind vor allem wichtig: Himmel (3–16), -fahrt (21), -brief (21–27), -richtungen (27–34). Hingerichtete (57–58), Hinterer (61–68), da sich hier sehr viel Vergleichsmaterial ergibt, das für das eurasische Gebiet manche Übereinstimmung, für die Außengebiete wohl viel Abweichendes feststellen würde. Hochzeit (148–174). Hier ist der Freitag als ungemein günstiger und beliebter Tag für kleinere Hochzeiten in Lübeck, Holstein usw. übersehen worden. Da an anderer Stelle der Freitag als Überlebsel der germanischen Anschauung in Verbindung mit der Freia bekämpft wurde, möchte ich das doch anmerken. Die Hölle (184–257), wo neben dem, was uns Rom aufzwang, noch deutlich germanische Anschauungen aufleuchten. Hollunder, eine der für den Aberglauben wichtigsten Pflanzen, nimmt Sp. 261–276 ein, ohne daß doch aus dem sehr großen Material etwas über den Ursprung dieser Stellung erkenntlich wird. Bei der Horoskopie, Stegmann (342–400), wird sehr viel geschichtliches Material in leicht faßlicher Form vor uns ausgebreitet. Die Hydromantie (548–574 Boehm) bringt mit kaum übersehbarem Material den meisten von uns wohl Neues in der Form der Anwendung des Wassers. Der Käse, vermutlich Nahrung, solange es die zuerst ja stets saure Milch gab, umfaßt die Sp. 1029–1066.

Die Initiation (687–692) zeigt den Ethnologen, daß auch wir Deutschen trotz des Kampfs gegen die "Teufelsgilden" seit Karls des Großen Zeiten noch Männerbunde, Knabenschaften, sowie Verbände der Nachbarschaft haben (dazu ziemlich viel Material in der Kartothek von Ed. Hahn). Der Aberglaube über die Jungfrau fängt mit sehr hübschen Worten über die Herabwürdigung unseres germanischen Glaubens an (Kummer, 841–854). Es folgt die Jünglingsweihe (recht kurz) und der Jüngste, der im germanischen Recht gelegentlich der Erbe ist.

Ob man aber die Rauchwahrsagung (974-980) leicht unter dem Schlagwort Kapnomantie findet, wenn man Nichtphilologe ist? An den Karfreitag rankt sich sehr viel Aberglauben, der gut auf germanisch-deutsche Verhältnisse paßt.

Seltsam ist es, wenn die Katze (1107-1124), das jüngste und sieher aus Ägypten stammende Haustier, eine so festumrissene Stellung hat. Entweder hat sie den Aberglauben, der sich an die kleinen Raubtiere Luchs. Marder usw. heftete, an sich gezogen, oder ihre eigentümliche Neigung, zum Haus und Herde zu gehören und trotzdem gewissermaßen wild zu bleiben, lassen das wohl erklärlich erscheinen. Dazu gehört wohl ihre wunderliche Musik, die Sp. 1126-1132, behandelt wird.

Und nun ist das Kleid und seine Unterabteilungen (-tausch Sp. 1458—1517) der letzte umfängliche Aufsatz dieses Bandes, der wieder in dem Vielen, was hier nicht besprochen werden konnte, ebenso viel bringt, wie in dem, was erwähnt wurde.

Otto Kunkel: Pommersche Urgeschichte in Bildern. Textteil: 175 S. mit 75 Abb. Tafelteil: 110 Tafeln. Leon Saunier, Stettin 1931. Zwei Bande in 8°. Ganzleinen 7,80 RM., in Mappenform 7 RM. Mit einer Übersichtskarte von Pommern zur Veranschaulichung der Kreiseinteilung, der wichtigsten Flußläufe, Seen und Ortschaften.

Der Verfasser bezeichnet sein "Sammelwerkehen" als "Notiz- oder Regestenbuch, das Liebhabern und Forschern die Wege zur Beschäftigung mit der pommerschen Urgeschichte ebnen will". Vor allem hat er sein Buch für die Lehrer bestimmt, "die bewährtesten Stützen der Urgeschichtsforschung". K. wollte kein bequemes Lehr- und Lesebuch schaffen. Er fordert vielmehr gründliches Eigenbergen und Lesebuch schaffen. studium. So bietet er eine reichhaltige Materialsammlung. Tafeln und Textabbildungen umfassen nahezu 1000 Denkmäler und Funde von etwa 850 Orten; der Schriftennachweis umfaßt 950 Nummern. Daß dabei nicht alle Funde dargestellt werden, ist selbstverständlich, und der Verf. beklagt auch, daß von geschlossenen Funden vielfach nur Einzelgegenstände wiedergegeben werden konnten. Unvermeidlich war, wie Verf. ebenfalls betont, daß zahlreiche Fundstücke in kleinerem Maßstabe gebracht werden mußten, als es wünschenswert gewesen wäre. Sonst wäre es unmöglich gewesen, das Werk zu einem so erstaunlich niedrigen Preise herauszubringen. Aus demselben Grunde ist auf Fund- und Siedlungskarten ganz verzichtet worden.

Geradezu als Vorzug muß es bezeichnet werden, daß der Verf. "nicht mit allen Feinheiten der Chronologie lästig fallen" wollte. Auf diesem Gebiete geht

man häufig heute schon gar zu weit.

K. bietet so ein in die Hauptperioden gut eingeordnetes, ungemein reiches Material, das durchgängig in ausgezeichneten Abbildungen vorgelegt wird. Selbst wer das "Museum Pommerscher Altertümer" in Stettin und die meisten Funde anderer gut geleiteter Museen desselben Gebietes kennt, wird sich freuen, auch in diesem Zusammenhange prächtige Darstellungen so hervorragender Funde zu finden wie die mesolithische beinerne Zierplatte von Augustenhof bei Lietzow (Rügen), den Holzkoffer mit bronzezeitlichem Inhalt von Koppenow, die Bronzefigur einer nackten Frau von Kl. Zastrow, die Hausurne von Obliwitz, die silbernen und goldenen Schmucknadeln aus dem Brandgrabe von Hiddensee, dazu Teile des wikingischen Goldschmuckes von derselben Insel. Die spätwendischen Grabsteine von Bergen, Stolp und Altenkirchen müssen durch dieses Buch nun weitesten Kreisen bekannt und vertraut werden. Neben den Funden bringt der Verf. auch Bilder aus dem Leben der Vorzeit wie "Steinzeitfrau beim Getreidemahlen", die bekannten "Modellfiguren eines bronzezeitlichen Germanenpaares" (Halle), den Lurenbläser im Anschluß an den Fund von Daberkow, die "Modellfigur eines swebischen Kriegers", die "Modellfigur eines germanischen Kriegers während der Völkerwanderungszeit" und die "Modellfigur einer wendischen Frau vor der Rund-

Nachdem Hugo Schumann in seiner "Kultur Pommerns in vorgeschichtlicher mühle' Zeit" 1896 schon eine kurze übersichtliche Darstellung über die pommersche Vorgeschichte gegeben, beschränkt sich O. Kunkel — 35 Jahre später — auf einen "Abriß der pommerschen Kultur- und Siedlungsgeschichte" (S. 14—16). Man darf dabei aber nicht übersehen, daß dieser vielleicht gar zu knapp gefaßte Abriß in durchaus lebensvoller Weise ergänzt wird durch die Erklärung der Tafeln (S. 17 bis 106). Dabei fallen verschiedentlich kurze Betrachtungen über "Lebende Leichname", Verbreitung der Megalithgräber, über Steinkalender, Opfer- und Schalensteine ab. Das neuerdings erschlossene "Herzogsgrab" von Alt-Reddewitz wird naturgemäß eingehender behandelt. Die prachtvolle Schleifplatte aus diesem Grabe gibt Anlaß zur Behandlung der Feuersteingeräte, der gebänderte Feuerstein aus Osteuropa läßt wie manches andere auf weite Handelsbeziehung schon während der Steinzeit schließen (nach Jütland, nach Mitteldeutschland, nach Westeuropa über Schlesien zum donauländischen Kulturkreise, zum Ostbaltikum, wohin namentlich die Stolper Bärenfigur weist). Zur Indogermanenfrage äußert sich der Verf. äußerst vorsichtig. Mit der Bronzezeit beginnt auch für Kunkel mit Recht die Geschichte der "Germanen".

Daß die herrlichen Bronzen eingehend gewürdigt werden, versteht sich bei dem Reichtum Pommerns von selber. Die bronzezeitliche Bevölkerung Hinterpommerns scheint dem Verf. auf illyrische Verwandtschaft hinzuweisen, so daß pommerns scheint dem Verf. auf illyrische Verwandtschaft hinzuweisen, so daß eine "Germanisierung" dieser Landschaft nötig wurde. In den Trägern der Steinkistenkultur die Vorfahren der Wandalen zu sehen, hat sich ja als unmöglich erwiesen. Bemerkenswert sind K.'s Ausführungen über Haus- und Gesichtsurnen.

Mit der vorsichtigen Art, in der Verf. Volks- und Stammesnamen verwendet, werden sich auch diejenigen Fachgenossen einverstanden erklären dürfen, die von ethnologischen Schlüssen auf Grund der Kulturkrise nicht allzuviel wissen wollen. So schreibt er die Kultur links der Oder mit vollem Recht unbedenklich den Sueben zu, während die Brandgrubengräber östlich der Oder auch hier mit den Burgunden in Verbindung gebracht werden und die weitere ostgermanische Bevölkerung Hinterpommerns von K. als burgundisch-gotisch-gepidisch bezeichnet wird. Die von W. Baetke angenommene Abwandrung der Rugier von der mittelpommerschen Küste nach Vorpommern und Rügen läßt sich vorläufig auf archäologischem

Wege noch nicht erweisen.

Während der ersten Jahrhunderte fällt in der Tat die Fülle römischen und provinzial-römischen Kulturgutes auf. Es sei da nur an die Prachtfunde von Lübsow, Kr. Greifenberg, erinnert. Dem römischen Import wie den römischen Münzen widmet K. erfreulicherweise eingehende Erörterungen (S. 87—91). Die verhältnismäßig immer noch seltenen Funde aus der Mitte des 1. Jahrtausends (Treptow, Peterfitz, Neumexiko, Friedefeld und Glowitz) veranlassen Kunkel, eine etwa zweihundertjährige Verödung des Landes anzunehmen; dabei darf allerdings nicht vergessen werden, daß erst im Laufe der letzten Jahrzehnte in der Mark und in Mecklenburg die Funde aus dem 5. und 6. Jahrhundert sich wesentlich vermehrt haben.

Die Wikingerzeit leitet K. ein mit der Freilegung des Bootes im Lebamoor bei Charbrow, Kr. Lauenburg. Unzweifelhaft werden die pommerschen Fundstellen noch einmal — hoffentlich in recht naher Zukunft — eine hervorragende Rolle spielen bei der scharfen Unterscheidung der wikingischen und wendischen Altertümer. Auf diesem Gebiete bleibt beinahe noch alles zu tun. Daß der herrliche Goldfund von Hiddensee im Museum zu Stralsund, die Schildkrötenfibel von Zwilipp und gewisse Goldringe, Waagen usw. wikingischen Ursprungs sind,

daran hat noch niemand gezweifelt.

Auf S. 92 wird "als wahrscheinlicher denn alle anderen Annahmen" angegeben, daß Vineta in der Nähe des Peenemünder Hakens gelegen habe. Diese Ansicht ist mittlerweile von allen - auch von Schuchhardt und wohl auch von Kunkel - aufgegeben worden. Bei Behandlung der Vinetafrage ist bisher allgemein der Fehler gemacht worden — ganz abgesehen von der Auslegung der Quellen daß man auf Siedlungsspuren fast überhaupt nicht geachtet hat. Derselbe Mangel macht sich in Pommern für alle Perioden bemerkbar. Für die Neubehandlung der Vinetafrage sind die Vorarbeiten bereits im Gange. Hoffentlich kommen auch bald bessere Zeiten, die für die kostspieligere Wohnstättenforschung hinreichend Mittel zur Verfügung stellen, damit Gräber- und Schatzfunde durch Siedlungs-funde die unbedingt notwendige Ergänzung erhalten. Als dankenswert muß empfunden werden, daß K. sich auch mit den an-

maßenden, durch nichts gestützte Hypothesen gewisser polnischer Vertreter der Urgeschichtsforschung energisch auseinandersetzt. Das kann gar nicht oft genug geschehen. Eine ausgezeichnete Beigabe ist auch das von Ilse Kunkel angefertigte Verzeichnis der Ortsnamen aus Schriftennachweis, Tafel- und Abbildungser-

Das ganze Werk spricht auf jeder Seite von der aufgewendeten Sorgfalt und Mühe. Freunde der Vorgeschichtsforschung, Lehrer aller Schulen und auch die Fachgenossen haben in ihm ein ausgezeichnetes Handbuch, das sicherlich viel benutzt und zur Förderung der Vorgeschichtsforschung in Pommern ganz gewiß beitragen wird. Den Verfasser und die Provinz kann man zur Herausgabe dieses Buches nur beglückwünschen. A. Kiekebusch.

Eric John Dingwall, Artificial Cranial Deformation. A contribution to the study of ethnic mutilations. London 1931. John Bale, Sons & Danielsson, Ltd. XVI, 313 S., LV Tafeln, 5 Karten.

Der Verfasser hat hier in diesem Werke ein ganz gewaltiges Material zusammengetragen (sein Quellenverzeichnis allein verbreitet sich über 46 Seiten des Buches), ohne jedoch weitergehende kulturgeschichtliche Schlüsse daraus zu ziehen. Zurückhaltend und vorsichtig verhält sich der Verfasser in der Darstellung der aufgeworfenen Probleme. In der Einleitung nimmt Dingwall kritisch Stellung u. a. zu den Arbeiten von Virey (1815), Große (1855), Knox (1863), Lunier (1869), Topinard (1875), Magitot (1884), Nicolucci (1890), Kohler (1901) und Hrdlicka (1919), die sich mit der Frage der Schädeldeformation beschäftigt haben und gelangt schließlich zu einer eigenen Klassifikation, in der er im allgemeinen 6 Hauptgruppen unterscheidet. Diese richtet sich nach der Art und Weise, in welcher die Deformation am Schädel erzielt wird, nämlich durch Massage, Bretter, Bandagen, polsterartige Gebilde, Steine und Kindertrage. Von letzterer meint der Verfasser (S. 14): "It appears to me to be doubtful whether the original cradle-board was itself a means consciously employed for deforming the head, and there would seem little question that in some cases, at least this was not the intention of those using such a device.

An diese Gedankengänge knüpfte V. Lebzelter (Über die Herkunft der Schädeldeformationen. Forschungen und Fortschritte, VIII, 1932 S. 378) neuerdings an, wobei er die Sitte, die Schädel zu deformieren, der ursprünglichen Kultur der zentralasiatischen Nomaden zuschreiben wollte, bei denen die Notwendigkeit, während der Wanderungen zu Pferde den Säugling fest an die Kindertrage zu binden, auch ungewollt zur Deformation führen mußte. "Sobald man erkannte, daß die Schädelform in früher Jugend plastisch sei, wurde auch der Schädel zu einem Modeobjekt", sagt dann Lebzelter weiter. Von da aus hätte sich dann diese

Sitte nach und nach über die ganze Erde hin verbreitet. Auch Dingwall geht in seinen Schlußausführungen auf die heikle Frage einer einmaligen Entstehung und nachherigen Verbreitung ein (S. 237f.) und neigt zu einer Bejahung des Wanderungsgedankens bezüglich unserer Sitte. Er sagt dann auf S. 239 wörtlich: "If we take all these facts into consideration, the theory that the custom originated in one place and that it slowly spread round the world does not appear to me to be wholly unreasonable." Kaum jedoch dürften in dieser Frage die Ansichten von Elliot Smith und seiner Schule zurecht bestehen, welche die Deformation mit einer alten von Ägypten ausgehenden Kulturwelle in Verbindung bringen will, einer Kulturwelle, der u. a. auch die Mumifizierung und die Beschneidung angehören soll. Dem widersprechen heute die gewonnenen ethnologischen Erkenntnisse in großem Ausmaße, wenn auch die bestrickende Kraft der Theorie von Elliot Smith nicht geleugnet werden soll.

Die Darstellung des riesigen Materials beginnt der Verfasser mit der Behandlung Europas von den fraglichen steinzeitlichen Funden beginnend bis zur Gegenwart. Sodann werden Asien, Afrika, Indonesien und Neuguinea, Melanesien, Polynesien und Neuseeland, Mexiko und Zentralamerika, Nordamerika und Südamerika behandelt, bis schließlich im 11. Kapitel eine Zusammenfassung gegeben wird. Um nur ein wenig auf den Inhalt einzugehen, möchte ich ganz kurz das afrikanische

Material berücksichtigen.

Die ältesten deformierten Schädel in Afrika stammen aus der Periode des Ketzerkönigs Akhenaten. Diese Zeit entspricht ungefähr der dritten Stufe der Minoischen Kultur (S. 102). Ein weiteres Vorkommen der Deformation haben wir belegt (größtenteils bis auf die Gegenwart) in Äthiopien (Massage), bei den sudanischen "Arabern", in Algerien und Tunis (Bandagen). Gewisse Ähnlichkeiten in der Deformation bestehen da zwischen Nordafrika und Frankreich, ein Umstand, der sehr zu berücksichtigen sein wird, wenn den Verbreitungswegen nachgegangen werden soll. Ferner haben wir unsere Sitte, wenn auch nicht ganz klar, in der Gegend des Tschad-See belegt, sodann in den vornehmen Bevölkerungskreisen bei den Aschanti (Bandagen), in Nigerien (Massage), Kamerun (Massage), von wo wir eine ganze Reihe Nachrichten haben, dann von den Mangbetu (Bandagen), bei denen sich diese Sitte gleichfalls in erster Linie auf die vornehmen Kreise beschränkt. Ferner haben wir Schädeldeformation bei den Bakango beschrieben, von den Stämmen an den Flüssen Lopori im Belgisch-Kongo und am Balombo, dann in den Mussumba- und Lunda-Distrikten (Bandagen). Westlich vom Viktoria Nyanza haben wir diese Sitte aus Kiziba belegt (Massage). An den verschiedenen Negerplastiken des Kongogebietes kommt die Deformation klar zum Ausdruck, und zuweilen werden wir direkt an ägyptische Vorbilder erinnert. Aus Südafrika wird von den Hottentotten Deformation berichtet (nach Fritsch), doch steht Dingwall dieser Nachricht mit berechtigter Skepsis gegenüber.

Die Deformation ist also in Afrika weit verbreitet, wobei wir eine nördliche (Algerien, Tunis) und eine südliche Verbreitungsrichtung (West-, Zentralafrika, Angola) unterscheiden können, während Ägypten, Äthiopien gleichsam das Zentrum darstellt, von wo aus die Verbreitung ausgegangen sein dürfte. Die Zeitenfolge und den Verbreitungsweg im einzelnen müßte natürlich erst eine Spezialuntersuchung klarlegen; eine gewiß dankbare Aufgabe. Die Tatsache, daß wir die Deformation in jenen Gebieten antreffen, wo wir auch sonstige "ägyptische" Kulturelemente z. B. im Waffenwesen feststellen können, erhöht die Wahrscheinlichkeit eines ägyptischen Kultureinflusses, wobei es sich aber um die Möglichkeit auch handeln kann, daß jene Kulturelemente mit zum Kulturgefüge der ägyptischen Hochkultur beigetragen haben, so daß also nicht nur mit einem Kultureinfluß von Ägypten auf das Negerafrika, sondern auch mit einem Kultureinfluß älterer Zeit auf Ägypten gerechnet werden müßte. Jedenfalls ist aber auffallend, daß die Deformation vielfach auf die Herrscherschicht sich beschränkt, ein Umstand, welcher die Deformation in Verbindung mit fremden Herrschergeschlechtern bringen läßt. könnte da etwa auf "hamitische" Einflüsse denken, doch halte ich es bei der gegenwärtigen Unklarheit des Hamitenbegriffes für unangebracht, von "hamitisch" zu sprechen, so lange wir eben nicht eindeutig wissen, was unter hamitischer Sprache, Kultur und Rasse zu verstehen ist. Jedenfalls können wir diese drei Elemente nicht auf einen Nenner bringen.

Es ist jedoch unmöglich, im Rahmen einer Besprechung auf weitere Details einzugehen, und so will ich mich mit diesen ganz allgemeinen Andeutungen begnügen. Abschließend sei jedoch noch einmal auf die große Bedeutung dieses Werkes hingewiesen, das den Grundstein zu jeder weiteren Forschung auf dem Gebiete der Schädeldeformation gelegt hat. Hingewiesen sei auch auf die ausgezeichneten Bildbeigaben und auf die Verbreitungskarten, die allerdings in reicherer Zahl hätten beigegeben werden können. Walter Hirschberg, Wien.

Das Eingeborenenrecht. Herausgegeben von Dr. Erich Schultz-Ewerth und Dr. Leonhard Adam, I. Bd. Ostafrika, geordnet und bearbeitet von Prof. Dr. Bernhard Ankermann. Stuttgart 1929. Verlag: Strecker und Schröder, VIII, 380 S. 2 Titelbilder. 18 Tafeln. 2 Kartenskizzen. 8°.

Im Vorwort sagt Leonhard Adam, der Herausgeber dieses Werkes: "Was das Werk enthält, ist teils Rechtswissenschaft, teils Völkerkunde, - es ist ein Quellenwerk zur ethnologischen Rechtsforschung", und wir können hinzufügen: es ist ein Quellenwerk ersten Ranges. Weit zurück, bis auf das Jahr 1888, reicht die Entstehungsgeschichte dieses Unternehmens. Damals gab der Reichstagsabgeordnete Dr. Hammacher die Anregung "es möge auf Grund eines ausführlichen Fragebogens, der an die Verwaltungsbeamten der Kolonien zu versenden wäre, unsere Kenntnis des Rechtslebens der eingeborenen Stämme ergänzt werden Nach mancherlei Vorarbeiten einigte man sich schließlich auf den von Kohler in der "Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft" (Bd. XII, 1897) veröffentlichten Fragebogen, der etwas erweitert sodann an sämtliche Regierungs- und Missionsstellen ausgesandt wurde. Ein umfangreiches Material lief ein. Die Bearbeitung der Berichte aus Deutsch-Ostafrika wurde Prof. Dr. Bernhard Ankermann übertragen. Von 30 Stellen liegen aus Deutsch-Ostafrika Beantwortungen des Kohlerischen Fragebogens vor. Da aber in den Berichten die einzelnen Teile des ehemaligen deutschen Schutzgebietes sehr ungleichmäßig vertreten waren, so mußten die Lücken aus der Literatur ergänzt werden. Diese Arbeit leistete Prof. Ankermann. Die in dem Werke verarbeitete Literatur reicht bis zum Jahre 1926, da Frühjahr des gleichen Jahres die Bearbeitung dieses Werkes bereits fertig vorlag. Wertvolles Material liegt noch über Land und Leute, Geschichte, Religion u. a. m. zum Druck bereit und soll an anderer Stelle veröffentlicht werden. Zur Bearbeitung gelangten hier: Soziale und politische Organisation, Familien- und Personenrecht, Vermögensrecht, Erbrecht, Strafrecht und Prozeßrecht. Unsere eingangs gegebene Beurteilung möge noch einmal wiederholt werden: ein Quellenwerk ersten Ranges. Walter Hirschberg, Wien.

Wirz, Paul: Im Lande des Schneckengeldes. 152 S., 1 Kartenskizze, 9 Zeichnungen. Strecker und Schröder, Stuttgart 1932.

1921 begleitete Wirz die niederländische Expedition, die den Wilhelminatop erreichte, als Mitglied ihrer Vortrupps. Eine schwere Erkrankung ließ ihn das Endziel nicht mit erreichen, doch war es ihm vergönnt, den Mamberamo hinauf und über den Doormantop in das Diká- und Panarátal zu gelangen und durch die Beobachtung deren Einwohner die Ethnologie Neuguineas bedeutend zu fördern. Wenn das Buch auch für einen weiteren Kreis geschrieben worden ist, enthält es doch recht viel rein Ethnologisches, so Mitteilungen über das Schneckengeld, den Geisterglauben, das Zweiklassensystem, die Totenverbrennung und Trauerzeremonien, zu denen auch die Fingeramputation gehört, die Schweineblutzeremonie, Kraftsteine, den Erdofen usw. Wer Wirz und seine Arbeiten kennt, wird auch die Stellen begrüßen, an denen er von seinen persönlichen Erlebnissen berichtet. Aus ihrer Schilderung geht bei aller persönlichen Bescheidenheit des Verfassers hervor, welche unglaubliche Energie und welche Liebe zu Neuguinea in ihm lebt.

H. Nevermann.

Werner Essen, Die ländlichen Siedlungen in Litauen mit besonderer Berücksichtigung ihrer Bevölkerungsverhältnisse. Text und Kartenband. Leipzig 1931. R. Voigtländers Verlag. Geb. 23, geh. 20 M.

Im Anschluß an einen dreivierteljährigen Studienaufenthalt in Litauen legt der Verfasser die Ergebnisse in einem umfangreichen Werke (Textband 133 S., Kartenband 60 Karten und Tabellen) vor, in dem die Lage und Formen der ländlichen Siedlungen — die wenigen, zum Teil noch im dörflichen Rahmen steckengebliebenen städtischen kommen nur wenig in Betracht — als Einzelhöfe, Straßenund Haufendörfer, ihre Dichte, Wirtschaft und ihre Abhängigkeit von der Land-

kommen die Gehöft- und Hausformen, die durch Meitzen, Bielenberg und Rhamm noch am meisten bekannt geworden sind. Feststellungen über die Bevölkerung (Litauer, Polen, Juden, Russen, Weißrussen, Deutsche, Letten) zeigen, daß die Litauer das Kernvolk sind, daß die Deutschen aus Ostpreußen eingewandert und daß die Polen sich als verkümmerte Nachkömmlinge des alten litauischen Adels erweisen. Ein etwas überraschendes Ergebnis, das aber ein Gegenstück in dem polnischen Adel findet, der nach Baltzer mit ganz verschwindenden Ausnahmen deutscher Abstammung ist. Das 14. Kapitel gibt bei der Rekonstruktion der Urlandschaft auch eine Antwort auf die Frage, warum die Litauer sich ein so festes Volkstum durch die Jahrhunderte bewahrt hatten. Waren doch das Land noch um 1400 von Wildnissen und Öden umgeben und die Wirtschaftsverhältnisse so unentwickelt, daß für fremde Einwanderung wenig Anreiz vorlag! — Die vielfach verworrenen Verhältnisse sind von Essen mit Vorsicht zu klären versucht; sie lassen die geschichtlichen Vorgänge von 1400 an recht deutlich hervortreten. Die Methode geht von der geographisch-naturwissenschaftlichen Grundlage des Siedlungsraumes aus, um das darüber liegende Netz von der, durch Siedlungen, Gebäude, Straßen, Kulturflächen und Bewohner bewirkten Veränderung darzustellen. Seit einem Jahrhundert geht (wie übrigens auch in Ostpreußen) eine Umsiedlung aus dem Straßendorf in den Einzelhof vor. Deutscher Einfluß macht sich im Anschluß an politisch-soziale Verhältnisse besonders in der Struktur des Wirtschaftsraumes bemerkbar.

Wilhelm Peßler, Deutsche Volkstumsgeographie. Mit 21 Karten. Braunschweig 1931. Verlag Georg Westermann. 8 M.

Das Buch tritt für die Vorzüge der geographischen Methode in der Volkstumsforschung ein und zeigt zugleich die Ergebnisse in den beiden letzten Jahrzehnten. Die Methode der Kartierung von Volkstumsmerkmalen ist mit steigendem Erfolge angewandt worden. Dabei ist sie immer mehr verfeinert und ausgebildet worden, ja sie hat als "Volkstumsgeographie", wie sie Peßler nennt, die Verbindung zwischen Volkskunde und Geschichte bzw. Geographie, die sich zu lösen schien, wieder enger gemacht. Zwar steht sie als selbständige Disziplin neben beiden, aber es liegt im Wesen ihrer Arbeit, daß sie Anschluß nach beiden Schwesterwissenschaften von der Volkskunde außerordentlich gewinnen können. — Die kartographische Festlegung von Volkstumsmerkmalen ist an und für sich nicht neu; doch von der früheren Anwendung an, wie sie u.a. Meitzen in seiner Karte der Dorfformen Mitteleuropas zeigt, bis zu den jüngeren Arbeiten, aus denen vor allem die Arbeiten Peßlers selbst hervorzuheben sind, belegt die kritische Übersicht des Verfassers über etwa 800 Karten, wie sehr die Methode vervollkommnet ist. Der von der Notgemeinschaft unterstützte Atlas der deutschen Volkskunde, dessen Arbeiten freilich erst in Jahren abgeschlossen sein werden, verspricht in dieser Hinsicht überraschende Ergebnisse. Aus den von Peßler angezogenen Karten ist bereits zu ersehen, daß durch die umfassende Kartierung der Volkstumsmerkmale sich die Geschlossenheit des deutschen Volkes trotz aller politischen und kulturellen Wandlungen nicht nur nicht verloren hat, sondern daß die Mannigfaltigkeit seiner volklichen Anlagen eine Kraft und Ausdauer bekundet, die durch Ziehen von willkürlichen Grenzen nicht unterdrückt werden kann. Allen, die wissenschaftliche Ergebnisse kartieren wollen, kann das Peßlersche Buch viel Anregung geben.

Podewils-Dürniz, Gertrud, Gräfin v.: Legenden der Chibcha. Verlag von Strecker und Schröder, Stuttgart 1930.

Ein Buch in sehr schöner Ausstattung und mit zahlreichen Photographien und Zeichnungen von Goldaltertümern Kolumbiens. Nur schade, daß nähere Bezeichnungen der aus der Sammlung Herrn Albert Roters in Bogotá stammenden Stücke fehlen; sie wären auch für den Laien, für den das Buch bestimmt ist, interessant gewesen und hätten keine Belastung bedeutet, da ja doch schon Anmerkungen, hauptsächlich zur Erklärung von angewendeten Chibcha-Wörtern vorhanden sind. Daß die Bibelsprache gerade die richtige ist, in die Geisteswelt der Chibcha einzuführen, möchte ich bezweifeln. Die Arbeit erweckt aber vielleicht Interesse, sich weiter mit dieser eigenartigen Kultur zu beschäftigen.

Krieg, Hans: Geographische Übersicht und illustrierter Routenbericht. Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Gran Chaco-Expedition. Verlag von Strecker und Schröder in Stuttgart 1931. Mit 3 Vierfarbendrucken, 105 Abb. auf Tafeln und im Text und 17 Kartenskizzen.

Das Buch enthält nicht mehr, als in der Überschrift versprochen ist. ethnographischen Ergebnisse der Expedition werden erst nach Rückkehr von Prof. Krieg von einer neuen Forschungsreise erscheinen. Immerhin sind auch in vorliegendem Werke einige Notizen und einige Bilder für uns interessant.

Baldus, Herbert: Indianerstudien im nordöstlichen Chaco. Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie, Bd. XI. Verlag von C. L. Hirsch-

feld in Leipzig.

Es handelt sich um eine Monographie einiger vom Verf. besuchter Indianerstämme, die naturgemäß manches schon Bekannte wiederholt. Hório, Ebidoso und Tumereha, zusammengefaßt unter dem Namen der Tschamakoko und die Kaskihá, ein Maskoi-Stamm, der früher als Guaná bekannt war; die Namensänderung erfolgt, weil einmal Verwechslungen mit einem gleichnamigen Aruakenstamm möglich sind und zweitens der neue Name die Bezeichnung ist, die die betreffenden Indianer sich selber gegeben haben. Im Anhang werden noch einige Notizen über die Guarani-Indianer des paulistaner Küstengebiets gebracht. Mehrere Photographien und Kopien von Bleistiftzeichnungen illustrieren den Text.

Paul Schebesta: Bambuti, die Zwerge vom Kongo. Mit 89 Abb. und Brockhaus, Leipzig 1932.

Das Studium der afrikanischen Pygmäen, das eine der brennendsten Aufgaben der Völkerkunde ist, hat einen neuen Antrieb und, wie gleich vorweggeschiekt werden soll, eine wundervolle Bereicherung erfahren. Nur der Ethnologe, der bei jeder Spezialarbeit die Dürftigkeit der Kenntnisse über die primitivste afrikanische Menschenvarietät konstatieren mußte, kann erfassen, welchen Wert dieses Buch besitzt. Schebesta war ja durch seine Forschungen unter den südostasiatischen Pygmoiden genügend vorbereitet, eine neue Inventuraufnahme des Kulturbesitzes der Pygmäen vorzunehmen.

Dem Buch, das im leicht lesbaren und interessant geschriebenen Text eine große Zahl wichtige, ganz neue Beobachtung über die Ituripygmäen des nordöstlichen Kongogebietes enthält, sind ganz vorzügliche Tafelabbildungen beigegeben, die zum ersten Male ein klares Bild auch intimer Einzelheiten der Pygmäenkultur geben.

Der Verfasser bereiste besonders den Urwald des Ituribeckens und unterscheidet hier die Aka (um den Nepoko), die Efe im Nordosten und Osten sowie als dritte Gruppe die Basua im Süden. Die im großen Kongobogen wohnenden, stark mit Negern (Mongo-Kundu) vermischten Baéwa, die er "pygmiform" wurden ebenfalls besucht, aber in vorliegendem Buch nicht behandelt. Besonderen Wert legte der Verfasser offenbar auf die Herausarbeitung der

Beziehungen zwischen den Negerstämmen, den Wirtsvölkern und den Pygmäen, ihren Gästen. Tatsächlich kann, wie es aus Schebestas Material hervorgeht, nirgend-wo besser als hier das Studium der Kulturaneignung betrieben werden.

Das wichtigste Kapitel ist unstreitig das elfte über die Religion der Efe. Zwar hat der Verfasser über die Pygmäenreligion an anderem Ort ("Kongo" 1932) alles von ihm gesammelte religiöse Material im Zusammenhang ausgebreitet, aber hier erhalten diese Berichte einen neuen Wert durch die psychologische Vertiefung und durch die Schilderung der Art, wie der Verfasser beim Fragen vorging. Überhaupt scheint mir das rein psychologische Moment in Schebestas Pygmäenbuch die wertvollsten Aufschlüsse zu geben.

Es bleibt zwar noch vieles unklar — etwa in der Auffassung des Hochgottes Tore der Pygmäen, in der Seelenvorstellung usw. - aber wir sind jetzt doch wieder

ein erhebliches Stück weitergekommen.

Die Karte S. 9, welche die Verbreitung der afrikanischen Pygmäen anzeigt, weist einige Unrichtigkeiten auf. Die Doko und Boni dürften in neueren Werken selbst als "pygmiforme" Stämme nicht mehr im Zusammenhang mit Pygmäen erwähnt werden. Mit ebensoviel Recht könnte man dann auch andere kleinwüchsige Völker des Kongowaldes den Pygmiformen zurechnen. Der Referent kann sich nicht denken, welche pygmoide Völkerschaft südlich des oberen Kasai wohnt, obwohl er selbst das ganze Gebiet durchstreift hat. Die Akasekere (Vasekel) wohnen, wie angegeben, viel weiter südlich und dürften echte Buschmänner sein. Genügen die vagen Nachrichten über Pygmoide im Bahr el Ghazal, um sie hier einzutragen? H. Baumann.

Poppe, N. N.: Materialy dlja issledovanija tungusskogo jazyka. Narečie barguzinskich tungusov (Materialien zur Erforschung der tungusischen Sprache. Die Mundart der Tungusen von Barguzin). — Materialien für die japhetitische Sprachwissenschaft XIII. Verlag der Akademie der Wissenschaften der U. d. S. S. R., Leningrad 1927. 59 (60) S. in 8°. Preis 1 Rubel.

Der Wert der vorliegenden Arbeit rechtfertigt ihre Anzeige heute noch an dieser Stelle, wenz auch mit einer beträchtlichen Verspätung, bedingt durch von uns unabhängige Umstände, und zwar nicht nur angesichts der geringen Zahl von Veröffentlichungen, die bisher über das Tungusische, ganz allgemein, vorliegen (die "Grundzüge" vor Castrén, die "Grammatik" von Adam, die "Sprachproben" von G. von Maydell-Schiefner, das "Wörterbuch" von Czekanowski, die kleineren Arbeiten von Büge, Schiefner und Schott sowie die mit kirchenslawischen Lettern gedruckte Übersetzung des Matthäus-Evangeliums und einige Missionstraktate der russisch-orthodoxen Kirche; dazu aus dem letzten Jahrzehnt die Arbeiten von Širokogorov (Shirokogoroff), Schmidt (Dorpat) und das Wörterbuch von E. I. Titov, Irkutsk 1926), sondern vornehmlich im Hinblick auf die hier mitgeteilten, bisher unbekannten grammatischen Formen und die Bereicherung bzw. dialektologische Ergänzung der Wortschatzkenntnis. In der Einleitung macht uns der Verfasser mit seinem Gewährsmann, dem Barguzin-Tungusen Baranov, bekannt und charakterisiert den Unterschied seiner Arbeit von der Grammatik Castréns. Die folgenden Ausführungen (S. 5-14) erbringen den Beweis, daß Poppe mit seiner Ansicht, "daß es schon jetzt (d. h. an Hand des von ihm beigebrachten Materials) möglich sein werde, eine Reihe wesentlicher Ergänzungen zur Grammatik Castréns zu machen", durchaus recht hat, wovon wir uns an dem Reichtum der Elemente zur Bildung der Deklination (z. B. "doppelte Deklination"), des Komparativs, der Schöpfung des Nomens von Nominal- und Verbalstämmen, der verwickelten Differenzierungen im Gebrauch der Pronomina, der Zahlwörter und schließlich der Konjugation sowie der Verneinung des Verbums überzeugen können. Diese grammatische Skizze beendet ein Exkurs über die "Vokalharmonie", welche der Verfasser für den von ihm untersuchten Dialekt in Abrede stellt. Daran schließen sich (auf S. 14-36) im Urtext mit gegenüberstehender russischer Wiedergabe 33 Rätsel, ein umfangreiches und drei kurze Märchen, welche die Bedeutung der Arbeit auch für das folkloristische Gebiet in dankenswerter Weise ausdehnen. Den Schluß bildet nach einer einleitenden, über das Folgende informierenden Notiz das sorgfältig zusammengestellte Vokabular zu den vorhergehenden Texten (S. 38 bis 59). Gerade für dieses Wörterverzeichnis möchte der Referent dem Verfasser gern noch seinen persönlichen Dank aussprechen, konnte er doch, selbst mit lexikologischen Arbeiten auf dem Gebiete des Mongolischen beschäftigt, bei denen auch sprachvergleichende Momente berücksichtigt werden, aus dieser verhältnismäßig kurzen Liste mehr als 150 tungusische Ausdrücke in seine Notizen hinübernehmen!

Beim Worte huruwun, "Daumen" (S. 59a), hat der Verfasser anscheinend vergessen, das mongolische xoroghun. "Finger", vergleichsweise hinzuzusetzen; zu semehik, "Hemd" (S. 52b), dürfte wohl das mongolische camca mit der gleichen Bedeutung die Parallele bilden; auf S. 48a fehlt kerē, "Rabe, Krähe", das uns unter den Rätseln begegnet. Wie ist es um das Wort unta, "Stiefel", bestellt? Cybikov, der doch geborener Burjate ist und dessen engere Heimat dem Gebiet von Barguzin nicht allzu fern liegt, gebraucht an mehreren Stellen seines "Buddist-palomnik u svjatyn' Tibeta" (S. 149–158, 159, 276, 292) als russischen Plural masc. gen. ein Wort in der Form "unty" zur Bezeichnung des Schuhzeugs der tibetischen Lamen (tib. lham gos = Schuh-Zeug), ohne dies "unty" weiter zu erklären. Bei den sibirischen Russen ist damit der Pelzstiefel aus Rentierfell gemeint. Wenn aber Cybikov das Wort gebraucht, dürfen wir wohl annehmen, daß es ihm aus seiner Muttersprache als ein Burjaten und Tungusen gemeinsamer Ausdruck geläufig ist.

Eine Andeutung im Anfang der vorliegenden Arbeit und die rührige literarische Tätigkeit ihres Verfassers lassen erhoffen, daß dieser Studie weitere ähnlicher Art folgen werden, die andere Sprachen bzw. Mundarten Sibiriens zum Gegenstand haben dürften. Dabei würde es für uns, die wir aus diesen grammatischen Umrissen und den beigefügten Texten lernen wollen, eine große Erleichterung bedeuten, wenn der Verfasser sich entschließen würde, seinen weiteren einschlägigen Veröffentlichungen die Bildungselemente der Grammatik in Gestalt von übersichtlichen Tabellen für Wortschöpfung, Deklination, Konjugation usw. beizugeben. Er kann für diese geringe Mühe unbedingt des Dankes aller Interessenten an den von ihm behandelten Sprachen sicher sein.

Dr. A. Van Deursen: Der Heilbringer. Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianern. Groningen Den Haag, Batavia 1931. Verlag: J. B. Wolters' Uitgevers-Maatschappij. 395 S. 80. Van Deursen versucht mit Verwendung eines reichen Quellenmaterials zur Aufstellung einer neuen Hypothese über den Heilbringer zu gelangen. Das Buch selbst trägt einen stark polemischen Charakter und ist in erster Linie gegen Kurt Breysig gerichtet, welcher zuerst den Namen "Heilbringer" anwandte. Es werden u. a. auch die Theorien von Ehrenreich, P. W. Schmidt, Thurnwald, Söderblom, Loewenthal, D. G. Brinton, A. Lang, P. Radin und H. Hubert kritisch beleuchtet und mit Berücksichtigung der in der Literatur dargelegten Ansichten definiert Van Deursen den Begriff "Heilbringer" folgendermaßen: "Ein Heilbringer ist ein Wesen aus der Mythologie, dem übernatürliche Kräfte zugeschrieben werden und der entweder eine Rolle bei der Umformung der Erde nach der Schöpfung oder nach der Sintflut gespielt hat, oder dem Volke bedeutende Gesetze, Institutionen, kulturelle Güter geschenkt hat."

In der Methode der Forschung folgt der Verfasser den Spuren seines Lehrers Prof. Dr. S. R. Steinmetz. Durchaus berechtigt scheinen mir die quellenkritischen Gedanken des Verfassers, denn wir können in der Ethnologie bei einer Verwertung der Quellen nicht vorsichtig genug sein. Die Gefahr einer falschen Interpretation liegt oft recht nahe. Das Quellenmaterial, das Van Deursen zu Rate zieht, ist sehr groß und gewissenhaft dargestellt. Die Gefahr einer "Allerweltslektüre" ist mit der

absichtlichen Beschränkung auf Nordamerika behoben.

Das vorgelegte Material bezieht sich auf die verschiedenen Algonkinstämme, auf die Irokesen, Sioux, Caddo, auf die südöstlichen und nordwestlichen Indianerstämme, auf die Déné-Stämme, Südwest-Indianer und die kalifornischen Indianer.

Das letzte Kapitel trägt die Überschrift: Klassifikation der Heilbringertypen und Versuch zur Aufstellung einer Hypothese. Eine Tabelle erleichtert sehr eine Übersicht über die verschiedenen Heilbringertypen, deren Zahl nicht gering ist. Der Name Heilbringer ist ein Sammelname für sehr verschiedenartige Figuren. Aus der Verschiedenheit der Heilbringererzählungen leitet Van Deursen den Beweis ab, daß diese spontan und aus eigenem Antrieb bei den verschiedenen Stämmen entstanden sind. "Nur in einzelnen Fällen hat ein Stamm einige Heilbringergeschichten der Mythologie eines benachbarten Stammes entlehnt . . . . (S. 343). Ich glaube, daß diese Ansicht doch ein wenig zu engherzig ist. Die weite Verbreitung der Rabenerzählungen, auf die Van Deursen selbst hinweist, scheint dagegen zu sprechen. Wir werden daher neben spontaner und selbständiger Entstehung sicherlich auch mit Zusammenhängen kultureller Art zu rechnen haben. Den Heilbringer erklärt Van Deursen als das Ergebnis primitiver Kausalität. Der Heilbringer verkörpert demnach die Befriedigung des Kausalbedürfnisses der Indianer. Eine Erklärung — der wir gerne beistimmen wollen. Denn wir sind ebenfalls der Überzeugung, daß das kausale Denken auch bei den Naturvölkern vorhanden ist. Ein paar gute Gedanken gibt Van Deursen auf S. 349 zu den mythologischen Erklärungen. Die Willkürlichkeit und Deutungssucht, mit denen leider zu oft lunarmythologische Erklärungen behaftet sind, ersticken in den meisten Fällen einen richtigen Grundgedanken. "Denn die Ereignisse in den Erzählungen müssen nicht als Schicksale des Mondes und der Sterne betrachtet werden, sondern als Erlebnisse von Menschen" (S. 350) und schließlich: "Wir müssen nicht nach den Sternen schauen, sondern nach den Indianern selbst", wenn wir dem Heilbringergedanken gerecht werden wollen. Diese menschlichen Züge bei den Heilbringergeschichten leiten über auf historische Personen, von denen wahrscheinlich mit Recht die Heilbringer abgeleitet werden können. An rein subjektiven und psychologischen Erwägungen spart Van Deursen nicht gerade. Die Wendung "wir müssen uns vorund ähnliches kehrt oft in seinem Buche wieder. Am Schlusse seines Werkes gelangt Van Deursen zu neun zusammenfassenden Thesen, die, aus einem gewaltigen Material erarbeitet, die Grundlage zu weiterer Forschung auf dem Gebiete des Heilbringerwesens geben.

Walter Hirschberg.

## V. Eingänge für die Bibliothek.

Aanwinsten, Koloniaal Instituut: Aanwinsten op ethnografisch en anthropologisch gebied van de afdeeling Volkenkunde van het Koloniaal Instituut over 1931. Amsterdam 1932: de Bussy VII, 124 S. 80.

Andree, Julius: Zur Stellung des westfälischen Mesolithikums. Berlin: de Gruyter

1932. 4°. Aus: Germania Anzeig. d. röm.-germ. Kommiss. Jhrg. 16, H. 2. Baeumler, Alfred: Was bedeutet Herman Wirth für die Wissenschaft? Unter Mitwirkung von Prof. Dr. [Eugen] Fehrle, Dr. G. Heberer, Prof. Dr. Jung, Prof. Dr. Krickeberg, Prof. Dr. Neckel, Prof. Dr. Preuß, Prof. Dr. Strzygowski herausgegeben von Prof. Dr. Alfred Baeumler. Leipzig: Koehler & Amelang 1932. 94 S. 8º.

Baldus, Herbert: Beiträge zur Sprachenkunde der Samuko-Gruppe. St. Gabriel-

Mödling bei Wien 1932. Aus: Anthropos 27.

Notes complementares sobre os Indios Chamacocos. São Paulo 1931: Canton.

8º. Aus: Revista do Museu Paulista T. 17.

Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanischer Indianerstämme (Kágaba und Tumereha). Leipzig: Teubner 1931—1932. 8°. Aus: Arch. f. Religionswissensch. 29, H. 3—4.

Njanduti. Berlin-Schöneberg: Oestergard 1932. 1 Abb. 8°. Aus: Welt und

Wissen Jhrg. 21, H. 11.

Baur, Erwin: Einführung in die experimentelle Vererbungslehre. 2. Aufl. Berlin: Borntraeger 1914. VIII, 131 Textfig. u. 10 farb. Taf. 4°.

Braude, Jacob: Die Familiengemeinschaften der Angelsachsen. Leipzig: Hirzel 1932. VIII, 106 S. 8°. (Sächs. Forschungsinst. f. Rechtsgesch. Abt. 3.) Bontsch-Osmolowskij, G.A.: Die vorgeschichtliche Vergangenheit der Krym...

Berlin: Findeisen 1931. 8°. Aus: "Der Weltkreis" Jhrg. 2, H. 9-10. Buschan, Georg: Die Entstehung des Menschen im Völkerglauben. Berlin: Nornen-Verlag 1932. 11 S. 8°. Aus: Die Med. Welt Nr. 27.

Buyssens, T.: Langage et pensée vie et matière nouvelles hypothèses. Brasschaat 1928: Bièvre. 243 S. 8°.
Census, India: Census of India 1931. Baroda by Satya V. Mukerjea. Vol. 19, part. 1. Bombay 1932: The Times of India Press. XV, 498 S. 40. Part 1

Census of India 1931. Ajmer-Merwara. Vol. 26. Report and tables by B. L. Cole.

Meerut 1932: Saraswati. IV, 44 S. 4°.
Census, of India: Census of India 1931. Rajputana agency. Report and tables by B. C. Cole. Vol. 27. Meerut, U. P. 1932: Saraswati. VII, 248 S. 4°.
Eberhard, Wolf: Sternkunde und Weltbild im alten China. Leipzig: Barth 1932. 8°. Aus: Die Sterne H. 6, Juni.

Erdödi, Josef: Einige Beweise für die ältesten Berührungen zwischen indogermanischen und finnisch-ugrischen Völkern. Budapest, Szeged 1932: Prometheus 8 S. (Arbeit z. Deutschen Philologie Bd. 48.)

Ephemeris dacoromana: Ephemeris dacoromana annuario della scuola romena di Roma 5. Roma: Libreria di scienze e lettere (1932). XIV, 410 S. 4º.

Findeisen, Hans: Zur Abwehr Koppersscher Kampfmethoden. Berlin: Findeisen 1931. 8°. Aus: "Der Weltkreis" Jhrg. 2, H. 9–10.

— Ein Mammut-Friedhof im nördlichen Eismeer. [Die Neusibirischen Inseln.]

— Berlin: Scherl 1932. 4°. Aus: Die Woche H. 20.

— Ein Volk stirbt aus. Berlin: Scherl 1928. 4°. Aus: Die Gartenlaube Nr. 42.

— Bericht über eine Reise nach Finnisch-Lappland. Berlin: Dietrich Reimer 1929. 4°. Aus: Baeßler-Archiv Bd. 13.

Ein Jahr Gast bei einem Urwaldstamm; das aussterbende Volk der Keto. Berlin: Norddeutsche Buchdruckerei 1932. 4°. Aus: Neue I. Z. früher Hacke-

beils I. Z. Jhrg. 8, Nr. 21. Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jenissejer (Ketó). [Berlin: Springer]

1932. 8°. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 63. Friederici, Georg: Suder, Hans, Vom Einbaum und Floß zum Schiff . . . Berlin: Weidmann 1932. 8°. Aus: Gött. gel. Anz. Nr. 6.

- Herman F. C. ten Kate, Dr. phil. med. [Stuttgart: Scheizerbart] 1931. Aus:

Ethnol. Anz. Bd. 2, H. 7. Die Herkunft einiger überseeischer Lehnwörter im Französischen. Jena und Leipzig: Gronau 1932. 8°. Aus: Zeitschr. f. franz. Sprache u. Lit. Bd. 56, H. 1. 2.

Führer, Museum, Völkerkunde: Führer durch das Museum für Völkerkunde

Basel. Java. Basel 1932: Krebs. 21 S. 8°. Fürst, Carl M.: Über einen neolithischen Schädel aus Arkadien. Lund 1932: Ohlson. 9 S. [2 Taf.] 4°. Aus: Lunds Univers. Arsskrift N. F. Avd. 2. Bd. 28. Nr. 13 . . .

Gids Museum, volkenkundig: Amsterdam 1931: 132 S. 2 Druk. 80. 5. Java

en de Koperkammer.

Glathe, A.: Die chinesischen Zahlen. Tokio: Deutsche Gesellsch. f. Nat.- u. Völkerkde. Ostasiens 1932. 47 S. Taf. 3 Abb. 8°. Goetz, Berndt: Pfeil und Bogen als erotische Symbole. Berlin: Findeisen 1931.

8°. Aus: "Der Weltkreis" Jhrg. 2, H. 9–10.

Granquist, Hilma: Marriage conditions in palestinian village. Helsingfors: Akad. Buchhandl. Leipzig: Harrassowitz 1931. 200 S. 8°. (Soc. scient. fennica commentat. human. litterar. 3, 8.)

Hahn, Ida: Auswirkungen von Hackbau und Pflugkultur in Europa . . . Leipzig:

Hirschfeld 1932. 8°. Aus: Sociologus Jhrg. 8, Nr. 1.

Heine-Geldern, Robert: Ausleger und Doppelboote im inneren Hinterindien.

[Berlin: Bermühler] 1931. 8°. Aus: "Der Erdball" 5.

— Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier. St. Gabriel-Mödling bei Wien: Anthropos 1932. 4°. Aus: Anthropos Bd. 27.

Honigsheim, Paul: Viehzüchternomadismus, Reichtumsbildung, Bodenrente, Staatsgenesis. Grundsätzliches zu den Theorien Oppenheimers. München: Dunker & Humblot 1932. 8°. Aus: Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie Jhrg. 11, H. 1.

Jaarverslag, Koloniaal Instituut: Koninklijke Vereeniging "Koloniaal Instituut", Amsterdam, 21. Jaarverslag. 1931. Amsterdam 1931: de Bussy. 111 S. 4°.

Jahresbericht, Verein, Museum: 50. Jahresbericht 1931-1932. gegeben zum 50 jährigen Jubiläum des Württembergischen Vereins für Handelsgeographie E. V. Museum für Länder- und Völkerkunde, Stuttgart. Stuttgart: Strecker & Schröder 1932. 158 S. 40.

Johnson, Amandus: Mbundu (Kimbundu) - english-portuguese dictionary with Grammar and Syntax. Philadelphia 1930: Internat. Print. Comp. 110 S. 8º. Klein, Melanie: Die Psychoanalyse des Kindes. Wien: Internat. Psychoanalyt.

1932. 323 S. 8°. Verlag.

Knoche, Walter: Bio- und medizinisch-geographische Beobachtungen auf einer

Knoche, Walter: Bio- und medizinisch-geographische Beobachtungen auf einer Reise durch Ecuador. Buenos Aires 1931. 4°. Aus: "Phoenix."
Zur Bewohnbarkeit tropischer Gebiete. Berlin 1932: Triasdruck. 4°. Aus: Forschungen und Fortschritte Jhrg. 8, Nr. 10.
Zur Bedeutung der Dornen als Wasserkondensatoren — Bemerkung über die Hauttemperatur — Zur Verbreitung der Changos in Chile — Zum nördlichsten Vorkommen der Pinguine a. d. Westküste. Santiago de Chile . . . 1931. 4°. Aus: Verhandl. d. deutschen wissensch. Ver. N. F. Bd. 1.
Binsenboote auf den Seen von Ecuador. [Berlin: Springer 1930.] 8°. Aus: Zeitscher f. Ethnol. Jhrg. 6?

Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 62.

Kossina: Gustaf Kossina zum Gedächtnis. Leipzig: Kabitzsch 1932. 15 S. 8°.

Aus: Mannus Bd. 24, G. 1-3.

Kugler, Erica: Die Körperproportionen und Kopfform bei Neugeborenen. Zürich: Füßli 1932. 8º. Aus: Arch. Julius Klauss-Stift. 1931. Bd. 6, H. 4. Dissert.

La Baume, W.: Gesichtsurnen und Hausurnen. Braunschweig: Vieweg o. J. 39 S. 32 Abb. u. 6 Taf. 4º. Aus: Arch. f. Anthrop. N. F. Bd. XXIII. H. 1,

Lehmann, Walter: Ausstellung altamerikanischer Kunst; veranstaltet von den Staatlichen Museen in Gemeinschaft mit der Preußischen Akademie der Künste und dem Ibero-Amerikanischen Institut zu Berlin. Berlin 1932: Schaal 131 S. 14 Taf. kl. 8°. Leyder, Jean: Les.,To" contes Bwaka (Ubangi). Bruxelles 1932. 15 S. 8°.

Aus: Rev. Le Flambeau (Juin.).

Ethnologues contemporains; le R. P. Paul Schebesta, notes bio-bibliographiques. Bruxelles 1932: Imp. scient. et litt. 8 S. 8º. Aus: Rev. de l'Inst. de Sociol. 12. an., nº 2.

- Les Pygmeés sont-ils menacés d'extinction? par R. P. Schebesta (Traduit de l'allemand). Bruxelles 1932: Imp. scient. et litt. 18 S. 8°. Aus: Rev. de l'Inst.

de Sociol. 12. an., nº 2.

- "Maseko" et "Sia", obligation de conciliation et droit de moquerie chez les Bwaka (Ubangi). o. O. 1932. 8 S. 8°. Aus: Bulletin des Alumni. T. 3, No. 4. Meinhof, Carl: Introduction to the phonology of the Bantusprachen" transtende English version of "Grundriß einer Lautlehe der Bantusprachen" transferende Lautlehe Bergisch version of "Grundriß einer Lautlehe Bergischen" transferende Lautlehe Bergischen Bergische Bergischen Bergische Be

lated . . . by N. J. Warmelo . . ., Berlin: Dietrich Reimer 1932. VIII, 248 S. 80.

Michelson, Truman: The narrative of a southern Cheyenne woman. Washington: Smithson Inst. 1932. 13 S. 80. Aus: Smithson. Miscell. Collect. vol. 87, No. 5 Publ. 3140.

Morice, A. G.: The Carrier Language. Mödling bei Wien, St. Gabriel: Anthropos

1932 2 vols.  $4^{\circ}$ . (Linguist. Biblioth. Bd. 9-10.)

Muehlmann, Wilhelm Emil: Studien zur Kultur- und Sozialbiologie. München: J. F. Lehmann 1931. 8º. Aus: "Archiv f. Rass. u. Gesellschaftsbiol." Bd. 23, H. 4.

Privilegien als Instrument der Ausmerze. Siebung und Auslese im alten Tahiti. München: J. F. Lehmann 1932. 15 S. 8<sup>o</sup>. Aus: "Arch. f. Rass. u. Gesellschaftsbiol." Bd. 26, H. 1.

Die Schädel aus einer neolithischen Siedlung bei Altenburg in Baden. Stuttgart: Strecker & Schröder o. J. 80. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthrop. Bd. 28, H. 3.

Untersuchungen über süddeutsche Brachykephalie. 1. Badische Schädel aus

dem 16.—18. Jahrhundert. Stuttgart: Strecker & Schröder 1932. 8°. Aus: Zeitschr. f. Morphol. u. Anthrop. Bd. 30, H. 1—2. Die geheime Gesellschaft der Arioi eine Studie über polynesische Geheimbilichen Parion bei der Arioi eine Studie über polynesische Geheimbilichen Parion bei der Arioi eine Studien. bünde, mit besonderer Berücksichtigung der Siebungs- und Auslesevorgänge in Alt-Tahiti. Leiden: Brill 1932. 40. Suppl. "Internat. Archiv f. Ethnogr. zu Bd. 32.

Nevermann, H.: Der fliegende Kopf. Ein Kapitel aus dem Geisterglauben der Indonesier. Berlin: Findeisen 1931. 80. Aus: Der "Weltkreis" Jhrg. 2, H. 9

bis 19.

Paudler, Fritz: Scheitelnarbensitte, Anschwellungsglaube und Kulturkreislehre. Brünn-Prag-Leipzig-Wien: Rohrer 1932. VII, 314 S. 8°. (Schriften der phil. Fakul. d. Deutschen Univ. Prag Bd. 10.)
Paull, J. H.: The flint miners of Blackpatch. With a foreward by Arthur Keith. London: William & Norgate 152 S. 8°.

Preidel, Helmut: Ist die geistige Grundstimmung einer vorgeschichtlichen Bevölkerung erschließbar? Ein Beitrag zur Theorie der vorgeschichtlichen Ornamentik. Kassel-Wilhelmshöhe: Stauda 1932. 14 S. 86.

Petersen, Th.: Oldsaksamlingens tilvekst 1930. Trondhjem 1931: Aktietrykkeriet.

44 S. 6 Fig. 8°. (Det Kongel. Norske videnskab. selskab Mus.)

Preuß, K. Th.: Grammatik der Cora-Sprache. New York 1932: Columbia University, Press. 84 S. 4°. Aus: Internat. Jour. of Amer. Linguist. vol. 7,

N. 1-2.

Quesada, Ernesto: Lateinamerikanische Probleme der Gegenwart. Berlin: Heymann 1928. 11 S. 8°. Aus: "Nord und Süd" Jhrg. 51, H. 7. Quiroga, Adan: Petrografías y pictografías de Calchaqui. Buenos Aires 1931: Imprenta de la Univers. X, 150 S. 1 map. 219 fig. 4°. Reich, Wilhelm: Der Einbruch der Sexualmoral; zur Geschichte der sexuellen Ökonomie. Berlin, Leipzig, Wien: Sexualpolitik XVI, 137 S. 80.

Seeger, E.: Vorgeschichtliche Steinbauten der Balearen. Leipzig: Koehler & Ame-

lang o. J. 123 S. 8°.

Sedlaczek-Komorowski, L.: Czlowiek ku tury puharów dzwonowatych w Polsce. Kraków 1932: Filipowkiego. 8°. Aus: Sprawozdania Tom. 37, Nr. 5.

L'homme de l'âge des vases caliciformes en Pologne. Cracovie: Acad. polon. d. scienc. et d. lettres 1932. 8°. Aus: Compt. rend. mens. d. séanc. de la classe d. scienc. mathémat. et natur. Nr. 7.

V.: Eruption and decay of permanent teeth in whites and negroes, with comparative remarks on other races. o. O. 1920. 33 S. 4º. Aus: Amer. Jour. of phys. anthrop. vol. 2, No 4.

Health status of students after physical training and after brain work.

Prague 1929: Janata. 4°. Aus: "Anthropol." 7.

On two Femora with an unusual deformity. Prague 1929: Janata. 4°. Aus: "Anthropol." 7, 3-4. Cabbage and goitre in Carpathian Ruthenia. A contribution to ethnic patho-

logy. Prague 1931: Janata. 6 S. 4º. Aus: "Anthropol." 9, 1. Anthropological Institute, Masaryk University, Brno, Czechoslovakia. Prague

1931: Janata. 4º. Aus: "Anthropol." 9, 1.

On the occurrence of syphilis and tuberculosis amongst Eskimos and mixed breeds of the North Coast of Labrador. (A contribution to the question of the extermination of aboriginal races.) Brno: Pisa 1927. 18 S. 8°. Aus: Publ. de la fac. des scienc. de l'Univ. Masaryk. 84.

- Faultless teeth and blood groups (with remarks on decay and care of teeth in withes). Brno: Pisa 1930. 11 S. 8°. Aus: Publ. de la fac. des scienc. de l'Univ. Masaryk. Cis. 125.

Suk, V.: Contribution of the study of blood groups in Czechoslovakia. Brno: Pisa 1930. 15 S. 80. Aus: Publ. de la fac. des scienc. de l'Univ. Masaryk. 124.

Ethnic Pathology (some new aims and ways of physical anthropology). Brno: Pisa 1931. 16 S. 8º. Aus: Publ. de la fac. des scienc. de l'Univ. Masaryk. 141. Anthropological notes on the peoples of carpathian Ruthenia . . . Brno: Pisa 1932. 8°. Aus: Publ. de la fac. des scienc. de l'Univ. Masaryk. 150. Suk, V. and Rozprym, F.: Eyebrows and eyelashes in man; their different

forms, pigmentation and heredity (a preliminary report). Brno, Pisa 1931. 10 S. 8°. Aus: Publ. de la fac. des scienc. de l'Univ. Masaryk. 142. Sulimirski, Tadeusz: Kultura Wysocka. Kraków: Akad. Umiejetnosci 1931. 202 S. 3 map. 30 Tab. 4°. (Polska Akad. Umlejet. prace prehist. Nr. 1.) Sydow, Eckart von: Zur Chronologie der Benin-Platten. Stuttgart: Ver. f. Handelsgeogr. 1931—1932. 8°. (Aus: Festschr. u. 50. Jahresber. d. Württemb. Ver. f. Handelsgeogr., Mus. f. Länder- u. Völkerkunde, Linden Mus.) Mus.)

Schlaginhaufen, Otto: Walter Hermann Felix. Jena: [Fischer] 1931. Aus: Anat. Anz. Bd. 72, Nr. 15-17.

Schuller, Rudolf: On the supposed use of poison by the Xinca Indians of Guatemala and the Pipil of Cuzcatán. New York: Mus. of Amer. Ind., Heye

Found. 1930. 8°. Aus: Indian Notes, Vol. 7, No. 2, April.

Stahl, Günther: Die Geophagie. Mit besonderer Berücksichtigung von Südamerika. Berlin: Springer 1931. 8°. Aus: Zeitschr. f. Ethnol. Jhrg. 63.

— Die Ethnologie in der Tagespresse. Berlin: Findeisen 1931. 2 S. 8°. Aus: "Der Weltkreis" Bd. 2, H. 7—8.

Stekelis, M.: Prehistory in Palestine; a bibliography. Jerusalem 1932. 8°. Aus:

"Kirjath Sepher" vol 8, H. 9. Thayer, Ojeda, Luis: La Prehistoria de España a través de los Mitos. Valparaiso 1932: Roma. 26 S. 8°.

Thurnwald, Richard: Economics in primitive communities. Oxford: Milford

1932. IX, 314 S. 8°.
Tschumi, Otto: Die Vor- und Frühgeschichte des Oberaargaues (Kt. Bern). Bern: Francke 1924. 47 S. Mit Plänen u. Bild. 80. (Neujahrsblätter d. literar.

Gesellsch. Bern d. n. F. H. 2.)

Verschuer, O. v.: Die biologischen Grundlagen der menschlichen Mehrlingsforschung. Berlin: Bornträger 1932. 4 Fig. u. 10 Tab. 8°. Aus: Zeitschr. f. induktive Abstammungs- u. Vererbungslehre Bd. 61, H. 2.

Virchow, Hans: Das Os centrale carpi des Menschen. Leipzig: Akad. Verlagsgesellsch. 1929. Aus: "Morphologisches Jahrbuch" Bd. 63 (Maurer-Festschrift T. 2).

Viski, Károly: Volksbrauch der Ungarn. Budapest: Vajna 1932. 196 S. 32 Taf.

Wassermann, Jakob: Bula matari; das Leben Stanleys. Berlin: Fischer

Wassermann, Jakob: Bula matair, (1932). 272 S. 89.

Yän Fu-li u. Schang Tschöng-dsu: (Chines) Dchuan Kan di örl hau: Guang-Si Ling-yün Yau-Jên diau-tscha bau-gau. (Sondermitteilungen Nr. 2. Bericht über die Erforschung der Yau von Ling-yün in der Provinz Kuang-Si.) Staatliches Zentralinstitut, Abtlg. Sociologie. 1929. 40 S. 49.

Year Book, Milwaukee: Year Book of the Public Museum of the City of Milwaukee 1930. 89. Milwaukee, Wisconsin 1932: Cannon Print. Comp. 322 S.

Zabłocki, Jan, i Zurowski, Józef: Znalezienie zapasów Lithospermum w dwu stanowiskach Kultury malopolskiej. Kraków: Naklad. polsk. Akad. umie-

jetnosci 1932. 27 S. 4°.

Zurowski, Józef: Pol. Les premierès traces de la culture des vases caliciformes en Pologne. Warszawa: Agrikola 1932. 52 S. 4°. Aus: Wiadomosci Archeol. Nadbitka z tom. 11.

## Inhaltsverzeichnis.

# Namen- und Sachregister.

Seite	7.10	Seit
Abel, Othenio 371	Baubo 116,	117
Abel. Wolfgang 379	Bayer, Dr., Privatdozent in	
12000	Win h	398
Aberglauben, deutscher 412	Wien †	
Abhandlungen und Vorträge 1, 8, 41,	Batavia-Weltevreden, Museum zu	111
71, 74, 105, 112, 159, 181, 190, 204,	Barthel, Helene (Ref. Mielke)	151
71, 74, 100, 112, 100, 101, 100, 201,		397
245, 249, 260, 263, 319, 354	Behn, Professor	
Adam, Leonhard 418	Benda, Prof. Dr., Berlin †	398
	Benin 249,	250
		200
Abortus bei den Ao-Naga 31	- Gußtechnik von	257
Abwehrgedanke 142	- Bronzemanufaktur von	259
	- Bronzeplatten von	251
The state of the s		
Ahnenkultus bei den Völkern im	Berg-Toradja	241
unteren Kongo 169	Bergvölker des westl. Hinter-	
		g
Afrikainstitut, internationales 130, 135	indiens	
Agypten 108	Berliner Gesellschaft für Eugenik	126
Ägypten	Besitzverhältnisse bei den Pri-	
Titule, O., IXIO		200
Altersklasse, Rechtsprechung der 30	mitiven	289
Altersklassen 273	Bestattung im Vorratsraume	139.
— der Ao-Naga 30	140,	141
Ältesten, Rat der 280	Bevölkerungsstatistik, historische	405
Aluzhi s. Arbeitsverbände.	Blackfoot	266
	Rlutsverwandte ihre Rezeichnung	42
	Blutsverwandte, ihre Bezeichnung	+2
— Überlieferung der 12	- s. auch Heirat.	
- Grundlagen der gesellschaft-	Boas, New York	393
lichen Ordnung der 13		
True de la communicación d	Borneo, verschiedene Elemente	
— Häuptlinge der 13, 14	der Paradiesmythe auf	216
- Bestrafung von Verbrechen	Brahmaputratal	8
bei den 14	Brautpreis	31
Det dell	Diautpreis	91
— Eheschließung bei den 15	Bretagne s. Carnac	
- Eigentumsverhältnisse bei den 15	Bronzetrommeln	150
Anpassung, intellektuelle 200	Bronzezeit, Funde der, aus Un-	
, the property of the property		
- optimale, Einzelkultur als . 199	garn, Pommerellen, Schlesien	
Anthelix, der	und der Uckermark, mitein-	
Anthropologie im weiteren Sinne 192	ander verglichen	117
		TTV
Anthropomorphe Motive von	Buchholz, Stadtarchivar, Füh-	
Keulenornamenten 95	rung durch das Städtische	
Ao-Naga 26		
	Heimatmuseum in Lands-	000
	berg a. d. W	396
- Sklaverei bei den 26	Bontok-Igoroten auf Nord-Luzon	36
- Familienleben der 31	Buginesen	216
Aoba, Keulen von 89	Dullotin den selemineten Co	210
A la decide von	Bulletin der schweizerischen Ge-	
Apollotempel 113	sellschaft für Anthropologie	
Araukaner 356	und Ethnologie 1924-1932	
Arbeitsverbände bei den Sema-	(Def II Decrees)	1 = 4
Manager Der den Benna-	(Ref. H. Baumann)	154
Naga 23	Bumerangkeulen	-89
Assam 10	Buschmannmusik, phonographi-	
Aschanti 235	sche Aufnahmen der	1.4.4
Agramaticala V	sene Aumanmen der	144
Asymmetrische Keulen 88		
Athapasken	Carnae, Grabanlagen um	127
Aurignacien, eingeritzte Darstel-	Celebes s. Nordcelebes.	
lungen eines Höhlenbären aus	Consers of T 1	
lungen emes fromenbaren aus	Census of India	11
dem	Chaco, nordöstlicher	420
dem	Chaco-Indianer	356
mit eingeritzten Darstellungen	Chalden 1' 1'	
1:1-	Chaldäer, die alten	108
dito 376	Chibcha, Legenden der	419
Ausgangskulturen 202		315
Ausschußmitalieder	Chinness	
Ausschußmitglieder	Chippewa	300
Autorität des Führers 287	- Erziehung bei den	$\frac{300}{310}$
Autorität des Führers 287 – s. auch Häuptling.	- Erziehung bei den	310
Autorität des Führers 287 – s. auch Häuptling.	Chippewa	
Autorität des Führers 287	Chippewa	310
Autorität des Führers 287  — s. auch Häuptling.  Ayo s. Phratrie.	Chippewa	310 315
Autorität des Führers	Chippewa  — Erziehung bei den Choctaw Clan s. Klan. Comanche, die 299.	310 315
Autorität des Führers	Chippewa  — Erziehung bei den Choctaw Clan s. Klan. Comanche, die Cora s. Kürbisschalen.	310 315
Autorität des Führers	Chippewa  — Erziehung bei den Choctaw Clan s. Klan. Comanche, die Cora s. Kürbisschalen. Cousins und Cousinen. Nomen-	310 315
Autorität des Führers	Chippewa  — Erziehung bei den Choctaw Clan s. Klan. Comanche, die Cora s. Kürbisschalen. Cousins und Cousinen, Nomenklatur der	310 315
Autorität des Führers	Chippewa  — Erziehung bei den Choctaw Clan s. Klan. Comanche, die Cora s. Kürbisschalen. Cousins und Cousinen, Nomenklatur der	310 315 308 43
Autorität des Führers	Chippewa  — Erziehung bei den Choctaw Clan s. Klan. Comanche, die Cora s. Kürbisschalen. Cousins und Cousinen, Nomenklatur der Cousinen	310 315 308 43 45
Autorität des Führers	Chippewa  — Erziehung bei den Choctaw Clan s. Klan. Comanche, die Cora s. Kürbisschalen. Cousins und Cousinen, Nomenklatur der Cousinen Cousinen Cousins	310 315 308 43 45 45
Autorität des Führers	Chippewa  — Erziehung bei den Choctaw Clan s. Klan. Comanche, die Cora s. Kürbisschalen. Cousins und Cousinen, Nomenklatur der	310 315 308 43 45

5	Seife		Seite
Granial Deformation	416	Eskimo, genossenschaftliche	
	314	Staatsform der	278
Erziehung bei den	310	— von Westgrönland, Verwandt-	
Tiziditalig out don	116	schaftsbezeichnungen der	46
	135	Ethnologie, Hauptaufgabe der .	199
	260	Ethnographisches Reichsmuseum	
Cutiful tillouisone -			110
Csalogoevits, Joseph	148	in Leiden	397
Cypern	122	Etruskische Zahlwörter	
- s. auch Phapos.		Evolutionisten, die	191
		Exogamie bei den Angami-Naga 12	, 13
Dajak 218,	220	Familien, Heiratsbeziehungen	
Dakota s. Verwandtschaft.		zwischen zwei	70
	48	Fächerkeule, Verbreitung der .	87
Dakotaprinzip	142	Fehler, methodischer	400
Dämonen, Abwehr von	394	Fellmäntel	360
Davenport, Prof. Dr. Charles	416	Femiliantel	500
Deformation, Cranial	1 1	Feuerland-Indianer, Kulturform	145
Deformierung des Gebisses	1	der 144,	391
Degeneration als Folge der Pax	90	Fick, Prof. Dr	92
Britannica	30	Fiji-Keulen.	94
Delphi, Ausgrabungen in	113	Fischer, Eugen, Nachruf auf Kos-	100
Delteil, Pierre (Ref. Voeltzkow)	153	sinna und Strauch	126
Demokratie unter den Ao-Naga	31	<b>Fischer</b> , Eugen 144, 146, 363, 377,	389,
Deskriptives Verwandtschafts-		395,	
system	43	Fischer, H. Th	204
Despotismus	276	Flores, Insel	148
Detmold, s. "Haus Gierke".		— Paradiesmythen von	226
Deursen van (Ref. W. Hirsch-		Fokon'olona	153
Deursen van (16er. W. 11115011	421	Frassetto, Prof. Dr. Fabio	395
berg)	121	Frau die im Stamme	274
Deutsche Gesellschaft für Verer-	190	- Stellung der 275,	276
bungswissenschaft	130	- Stellung der, bei den Naga .	39
Diana zu Ephesus, Tempel der	113	- s. auch Mythos von der Geburt	
Diels, Hermann	116	Frauenfiguren, aus Stein	112
Dienstehe	150	— aus der späteren Steinzeit	118
Dingwall, Eric John (Ref. W.		Fremdachtung bei den nordameri-	
Hirschberg)	416	kanischen Indianern	315
Dieterich, Albrecht	121	Calarabantlings	278
Dipylonkultur	127	Friedenshäuptlinge	126
Drachenloch s. Taminatal.		Frischeisen-Köhler	6
	105	Frisur, an Bubikopf erinnernd.	í
Dresdner Museum	129	Frontzähne, Deformation der.	
Druiden, die, in Gallien		Fruchtbarkeit, Opfer zur Erlan-	102
Dualorganisation 52,	53	gung von	123
Dualsystem	00	Fugger, Firma, Export der	252
T. T. Dalema		Führer des Volkes bei den alten	150
Eckstein und Horn bei Polyne-	172	Juden	176
siern und Semiten	14	Führer s. auch Autorität.	
Ehe bei den Angami	92	Fürer-Haimendorf, Dr. Christoph	0
Eichelkeule	94	von	8
Eigentum	, 294	Gari-Keule	96
Eigriff an Keulen	94	Gastfreundschaft des Indianers	305
Eingänge für die Bibliothek 155ff.	, 423	Gattin, Heirat der, eines Bluts-	
Eingehoreneurecht	418	verwandten	56
Einzelgruppe, Bedeutung der, im		Gazelle-Halbinsel 8	
Stamm	266	Gebiß, Deformierung	1
Einzelkultur	199	Geburt, Mythos von der	112
Eisenzeit, beginnende, in Palästina	117	Geheimbünde 269, 270	
Eiszeitmensch	371	Genelinbunue 200, 210	290
Elh-Saalegebiet	142	Gemeineigentum	
Eleusinische Mysterien	116	Gemeinschaftskultur s. Nord-	
Eltern. Nomenklatur der	43	ravensburg.	
Emmentaler Bauer	151	Generationen, Prinzip der, als	45
Entwicklung, zwangsläufige	196	Klassifizierungsprinzip	45
Erblichkeit der Oberhäupter	282	Generationsprinzip, Lowies	263
Erdo e Mutter.		Genossenschaftlich	264
Erdemutter und Himmelvater .	233	Gens, Begriff der	209
Erziehung bei den Indianern	309	Geschlechtsverkehr vor der Ehe	26
Eggl der seine Heimat	140	bei den Naga von Manipur	45
Essen, Werner (Ref. R. Mielke)	418	Geschwister	₩€
AASSOLIS TO CLIEB			

Gesellschaftliche Ordnung, Grundlage der, bei den Angami-Naga Gesichtsabgüsse 144 Gesichtskreissonnenjahr 364 Hellevck, Adolf Hellkvrand bei eineiigen Zwillingen 4 Herzel, Herbert, Dr. phil. † Herrnes, Ingenieur, Gnoien † Herrnes, Ingenieur, Gnoien † Herrschaftlich 364 Hillsvand bei eineiigen Zwillingen 4 Herzel, Herbert, Dr. phil. † Herrnes, Ingenieur, Gnoien † Herrschaftlich 364 Hillsvand bei eineiigen Zwillingen 4 Herzel, Herbert, Dr. phil. † Herrnes, Ingenieur, Gnoien † Herres, Ingenieur, Gnoien † Herreschaftlich 4 Hilfsberelskhaft bei den nord-amerikanischen Indianern . Hilfsbereitschaft bei den nord-amerikanischen Indianern . Hiltsberiten . Hilfsbereitschaft bei den nord-amerikanischen Indianern . Hiltsberiten . Hiltsbe	57, 64 402 133 133 398 263 244 313 233 221 8 355 1132 375 374 78 288 172 176 316 132
Gesellschaft, Differenzierungen der	57, 64 402 133 133 398 263 244 313 233 221 8 355 1132 375 374 78 288 172 176 316 132
Gesellschaft s. auch Staat. Gesellschaftsform, genossenschaftliche Gesellschaftliche Ordnung, Grundlage der, bei den Angami-Naga Gesichtskurien Gesichtskreissonnenjahr Gesichtskreisonneniah Gesichtskreisonneniah Gesichtskreisonneniah Gesichtskreisonneniah Gesichtskreiben, 57, Hellbeck, Adolf Helizzel, Herbert, Dr. Dr. Helbeck, Adolf Helizze	57, 64 402 133 133 398 263 244 313 233 221 8 355 1132 375 374 78 288 172 176 316 132
Gesellschaft s. auch Staat. Gesellschaftliche Grdnung, Grund- lage der, bei den Angami-Naga Gesichtsabgüsse	57, 64 402 133 133 398 263 244 313 233 221 8 355 1132 375 374 78 288 172 176 316 132
Gesellschaftliche	7, 64 402 132 138 2263 245 312 139 233 221 8 355 181 132 371 78 288 172 130 132
Gesellschaftliche Ordnung, Grundlage der, bei den Angami-Naga Gesichtsabgüsse 144 Gesichtskreissonnenjahr 364 Hellevck, Adolf Hellkvrand bei eineiigen Zwillingen 4 Herzel, Herbert, Dr. phil. † Herrnes, Ingenieur, Gnoien † Herrnes, Ingenieur, Gnoien † Herrschaftlich 364 Hillsvand bei eineiigen Zwillingen 4 Herzel, Herbert, Dr. phil. † Herrnes, Ingenieur, Gnoien † Herrschaftlich 364 Hillsvand bei eineiigen Zwillingen 4 Herzel, Herbert, Dr. phil. † Herrnes, Ingenieur, Gnoien † Herres, Ingenieur, Gnoien † Herreschaftlich 4 Hilfsberelskhaft bei den nord-amerikanischen Indianern . Hilfsbereitschaft bei den nord-amerikanischen Indianern . Hiltsberiten . Hilfsbereitschaft bei den nord-amerikanischen Indianern . Hiltsberiten . Hiltsbe	402 132 139 263 245 312 139 233 221 8 355 181 132 374 78 288 172 176 130 132
Gesellschaftliche Ordnung, Grund- lage der, bei den Angami-Naga Gesichtsabyüsse Gesichtskreissonnen jahr Gesichtsurnen 116, 117 — Bedeutung der ostgermanischen 124 — oberbayrische, moderne 124 Gestank, Hervorrufen von, zur Vertreibung böser Geister in Indonesien 120 Goaliro, die, in Südamerika 133 Götze, Herr 133 Götze, Herr 143 — s. auch Senftenberg. Gräbner, Fr. 151 Gran Chaeo-Expedition, deutsche Griechenland, Westeuropa und. Grifformen von Keulen, geographische Verbreitung der 127 Grübnen, das, an der der Ausmündung des ersten Kiemenganges entsprechenden Stelle Gruppeneigentum 134 Haaraufbau, helmartiger 135 Graner, Bearbeitung der, bei den Ovambo 145 Haartrachte der Humbeleute 151 Haida 127 Haida 138 Helboek, Adolf 144 Herrnes, Ingenieur, Gnoien † Herzschaftlich Hieroglyphen-Insehriften Hilfsbereitschaft bei den nord- amerikanischen Indianern Hilzheimer, M. Hilmmel, der, als Kannibale vor- gestellt 144 Hiltorisches Museum in Lima Hobelschnecken Höckerehen, Darwinsches Höckerehen, Darwinsches 133 Höhlenbär als Jagdtier des Eis- zeitmenschen — Degeneration des — Blütezeit des — Hordmann-Karyer Hilbradien  Henzel, Herbert, Dr. phil. † Hilfsbereitschaft bei den nord- amerikanischen Indianern Hilzheimer, M. Hilmmel, der, als Kannibale vor- gestellt — Hilfsbereitschaft bei den nord- amerikanischen Indianern Hilzheimer, M. Hitzorisches Museum in Lima Hobelschnecken Höckerehen, Darwinsches — Blütezeit des — Blütezeit des — Blütezeit des — Hoffmann-Krayer  Bächtoldh Hieroglyphen-Insehritet  Hilfsbereitschaft bei den nord- amerikanischen Indianern Hilzheimer, M. Himmel, der, als Kannibale vor- gestellt — Hildsbereitschaft Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft  Hildsbereitschaft	132 138 263 244 312 139 233 221 355 181 132 374 78 288 172 176 6 12 130
Gesellschaftliche Ordnung, Grundlage der, bei den Angami-Naga Gesichtsabgüsse Gesichtskreissonnen jahr Gesichtskreissonnen jahr Gesichtskreissonnen jahr Bedeutung der ostgermanischen Sichen 116, 117 Bedeutung der ostgermanischen 1124 Gestank, Hervorrufen von, zur Vertreibung böser Geister in Indonesien 208 Goajiro, die, in Südamerika 66 Gocht, Prof. Dr. 390 Götze, Herr 143 — s. auch Senftenberg. Gräbner, Fr. 193 Gran Chaeo-Expedition, deutsche Griechenland, Westeuropa und Höllenbär als Jagdtier des Eiszeitmenschen —— Degeneration des —— Blütezeit des —— Blütezeit des —— Blütezeit des —— Blütezeit des —— Horn bei Polynesiern und Semiten Hörneraltar —— Humbeleute, die, am Kunenefluß Huronen —— Hutton —— Hutton —— Hutton —— Intertragica —— Intertragica —— Indianer, genossenschaftliche Gesellschaftsform der —— Indianer, genossenschaftliche Gesellschaftsform —— Indianer, genossenschaftliche Gesellschaftsform —— Indianer —— Indi	132 138 263 244 312 139 233 221 355 181 132 374 78 288 172 176 6 12 130
Gesichtsabgüsse	139 398 263 248 312 139 233 221 355 181 132 374 78 288 172 176 316 132
Gesichtskreissonnenjahr	398 263 248 312 139 233 221 8 358 1132 371 78 288 172 176 121 130
Gesichtskreissonnenjahr Gesichtskreissonnenjahr Gesichtskreissonnenjahr Gestentskreissonnenjahr Gestentskreissonalenisserischen Gestentskreissonnenjahr Gestentskreissonnenjahr Gestentskreissonalenisserischaft bei den nord- amerikanischen Indianen Hilzbeimer, M. Himmelvater und Erdemutter Hitsbereitschaft bei den nord- amerikanischen Indianen Hitzbeimer, M. Himmelvater und Erdemutter Historisches Museum in Lima Hobelschnecken Hofmann-Krayer s. Bächtold- Stäubli. Höhlenbär als Jagdtier des Eis- zeitmenschen Degeneration des Blütezeit des Hofmann-Krayer s. Bächtold- Stäubli. Höhlenbär als Jagdtier des Eis- zeitmenschen Degeneration des Blütezeit des Hofmausnus in Vorderindien Höterhen, M. Himmelvater und Erdemutter Hitsbereitschaft bei den nord- amerikanischen Indianen Hobelschneten Höterhen, M. Himmelvater und Erdemutter Historisches Museum in Lima Hobelschnecken Höterhen, M. Himmelvater und Erdemutter Historisches Museum in Lima Hobelschnecken Höterhen, M. Hitmelianer, M. Hitmelianer, M. Hitzheimer, M. Hobelschneten Hotekerhen, Darwinsches Hoffmannen Hotekerhen, Oakannien Alberten Alberten Alberten Alberten Alberten Alberten Alberten Alberten A	263 248 312 139 233 221 8 355 181 132 374 78 288 176 7 316 12 130 132
Gesichtskreissonnen jahr	248 312 139 233 221 353 181 132 371 788 172 176 121 130
Gesichtsurnen	248 312 139 233 221 353 181 132 371 788 172 176 121 130
— Bedeutung der ostgermanischen . 139, 141 — oberbayrische, moderne . 139, 141 Gestank, Hervorrufen von, zur Vertreibung böser Geister in Indonesien . 208 Goajiro, die, in Südamerika . 66 Gocht, Prof. Dr 390 Götze, Herr . 143 — s. auch Senftenberg. Gräbner, Fr 193 Gran Chaco-Expedition, deutsche Griechenland, Westeuropa und . Griifformen von Keulen, geographische Verbreitung der . 6rühehen, das, an der der Ausmündung des ersten Kiemenganges entsprechenden Stelle Gruppeneigentum . 290 — vgl. auch Privateigentum . 290 — vgl. auch Privateigentum . 144, 145 Haaraufbau, helmartiger . 6Haarsehleier in Ondonga . 6Haartracht der Humbeleute . 14artracht der Humbeleute . 14artrachten bei den Ovambo . 5, 6 Haarsehleier in Ondonga . 6Haartracht der Humbeleute . 151 Haida . 272, 300 Hakenkeulen . 90 Halalawulup . 145 Hallakwulup . 157 Hillsbereitschaft bei den nordamerikanischen Indianern . 144 Hilzheimer, M	312 139 233 2218 355 1811 375 374 288 2176 78 2176 12130 132
mischen	371 375 374 78 288 172 130 132
Gestank, Hervorrufen von, zur Vertreibung böser Geister in Indonesien	371 375 374 78 288 172 130 132
Gestank, Hervorrufen von, zur Vertreibung böser Geister in Indonesien	233 221 8 355 181 132 371 375 374 78 288 172 176 7316 12130 132
Vertreibung böser Geister in Indonesien	221 8 355 181 132 371 375 374 78 288 172 176 12 130 132
Vertreibung böser Geister in Indonesien	221 8 355 181 132 371 375 374 78 288 172 176 12 130 132
Goajiro, die, in Südamerika 66 Gocht, Prof. Dr. 390 Götze, Herr 143 — s. auch Senftenberg. Gräbner, Fr. 193 Gran Chaco-Expedition, deutsche Griechenland, Westeuropa und 167 Grilformen von Keulen, geographische Verbreitung der 94 Grübchen, das, an der der Ausmündung des ersten Kiemenganges entsprechenden Stelle Gruppeneigentum 290 — vgl. auch Privateigentum. Gusinde, Martin 144, 145 Haaraußbau, helmartiger 6Haare, Bearbeitung der, bei den Ovambo 143 Haaraurcht der Humbeleute 143 Haartracht der Humbeleute 154 Haartrachten bei den Ovambo 143 Hajbaufung 157 Haida 272, 300 Halakwulup 143 Hinduismus in Vorderindien 144 Hobelschnecken 153 Höckerchen, Darwinsches 166 Höckerchen, Darwinsches 166 Höckerchen, Darwinsches 160 Höcker	355 181 132 371 375 374 288 176 12 130 132
Goajiro, die, in Südamerika	355 181 132 371 375 374 288 176 12 130 132
Goajiro, die, in Südamerika . 66 Goeht, Prof. Dr	355 181 132 371 375 374 78 288 172 176 12 130 132
Gocht, Prof. Dr	371 375 374 78 288 172 176 7 316 12 130
Götze, Herr	371 375 374 78 288 172 176 7 316 12 130
Gräbner, Fr	371 375 374 78 288 172 176 12 130
Gräbner, Fr	371 375 374 78 288 172 176 7 316 12 130
Gräbner, Fr	375 374 78 288 172 176 316 12 130
Gran Chaco-Expedition, deutsche Griechenland, Westeuropa und . 127 Grifformen von Keulen, geographische Verbreitung der . 94 Grübchen, das, an der der Ausmündung des ersten Kiemenganges entsprechenden Stelle Gruppeneigentum . 290 — vgl. auch Privateigentum. Gusinde, Martin 144, 145 Haaraufbau, helmartiger	375 374 78 288 172 176 316 12 130
Griechenland, Westeuropa und . Grifformen von Keulen, geographische Verbreitung der . Grübchen, das, an der der Ausmündung des ersten Kiemenganges entsprechenden Stelle 133 Gruppeneigentum	375 374 78 288 172 176 316 12 130
Grifformen von Keulen, geographische Verbreitung der . 94 Grübchen, das, an der der Ausmündung des ersten Kiemenganges entsprechenden Stelle 133 Gruppeneigentum	375 374 78 288 172 176 316 12 130
phische Verbreitung der	375 374 78 288 172 176 316 12 130
Grübchen, das, an der der Ausmündung des ersten Kiemenganges entsprechenden Stelle 133 Gruppeneigentum	374 78 288 172 176 316 12 130
Grübchen, das, an der der Ausmündung des ersten Kiemenganges entsprechenden Stelle 133 Gruppeneigentum	78 288 172 176 7 316 12 130
mündung des ersten Kiemenganges entsprechenden Stelle  Gruppeneigentum	288 172 176 7 316 12 130 132
ganges entsprechenden Stelle Gruppeneigentum — vgl. auch Privateigentum. Gusinde, Martin — 144, 145  Haaraufbau, helmartiger — 6 Haare, Bearbeitung der, bei den Ovambo — 15, 6 Haartracht der Humbeleute — 16 Haartrachten bei den Ovambo Hagemann, Gustav (Ref. R. Mielke) — 151 Haida — 272, 300 Hakenkeulen — Mythen der östlichen Inseln Von Indonesische Paradiesmythen  Horn bei Polynesiern und Semiten Hürnnen Hürnnen Hürnnen Humbeleute, die, am Kunenefluß Huronen — 145 Huronen Huronen Hutton — intertragica Individualeigentum Indianer, genossenschaftliche Gesellschaftsform der Indonesien, Kultur von — Mythen der östlichen Inseln Von Indonesische Paradiesmythen	288 172 176 7 316 12 130 132
Gruppeneigentum	172 176 7 316 12 130
— vgl. auch Privateigentum.  Gusinde, Martin	176 316 12 130 132
Haaraufbau, helmartiger	316 12 130 132
Haaraufbau, helmartiger  Haaraufbau, helmartiger  Ovambo  Haarschleier in Ondonga  Haartracht der Humbeleute  Haartrachten bei den Ovambo  Hagemann, Gustav (Ref. R. Mielke)  Ke)  Haida  272, 300  Hakenkeulen  Halakwulup  Halakwulup  Halbeffen  Humbeleute, die, am Kunenefluß  Hurton  Hyperboreer, Land der  Humbeleute, die, am Kunenefluß  Hutton  Hyperboreer, Land der  Humbeleute, die, am Kunenefluß  Hutton  Hyperboreer, Land der  Hindinaer, genossenschaftliche Gesellschaftsform der  Indinaer, genossenschaftliche Gesellschaftsform der  Indonesien, Kultur von  — Mythen der östlichen Inseln  Von  Indonesische Paradiesmythen	316 12 130 132
Haaraufbau, helmartiger  Haaraufbau, helmartiger  Haare, Bearbeitung der, bei den Ovambo  Haarschleier in Ondonga  Haartracht der Humbeleute  Haartrachten bei den Ovambo  Hagemann, Gustav (Ref. R. Mielke)  Ke)  Haida  272, 300  Hakenkeulen  Halakwulup  Halakulup  Hutton  Hyperboreer, Land der  Hitton  Hitton  Hyperboreer, Land der  Hitton  Hitton  Hyperboreer, Land der  Hitton  Hitton  Hitton  Hyperboreer, Land der  Hitton  Hitton  Hitton  Hitton  Hyperboreer, Land der  Hitton  Hitto	$12 \\ 130 \\ 132$
Haaraulbau, helmartiger Haare, Bearbeitung der, bei den Ovambo South of Haarschleier in Ondonga Haartracht der Humbeleute Haartrachten bei den Ovambo Hagemann, Gustav (Ref. R. Mielke) Haida Hyperboreer, Land der  — intertragica Hindividualeigentum Indianer, genossenschaftliche Gessellschaftsform der Haida	$12 \\ 130 \\ 132$
Haare, Bearbeitung der, bei den Ovambo Haarschleier in Ondonga Haartracht der Humbeleute Haartrachten bei den Ovambo Hagemann, Gustav (Ref. R. Mielke) Haida Haida Halakenkeulen Halakwulup Halakffen  Halakenkeulen Hyperboreer, Land der  - intertragica Hindiauetia Hindiau	130 132
Ovambo Haarschleier in Ondonga Haartracht der Humbeleute Haartrachten bei den Ovambo Hagemann, Gustav (Ref. R. Mielke)  Ke) Haida  272, 300 Hakenkeulen Halakwulup Halbeffen  277 Hatter anterior — intertragica Individualeigentum Indianer, genossenschaftliche Gesellschaftsform der Indonesien, Kultur von — Mythen der östlichen Inseln von Indonesische Paradiesmythen	132
Haarschleier in Ondonga Haartracht der Humbeleute Haartrachten bei den Ovambo Hagemann, Gustav (Ref. R. Mielke)  Haida Haida Haida Halkenkeulen Halakwulup Halbeffen  277 Hather Franch Green Sellschaftsform der Indonesien, Kultur von Hather Green Sellschaftsform der Indonesien, Kultur von Hather Green Hather Green Halbeffen H	
Haartracht der Humbeleute Haartrachten bei den Ovambo Hagemann, Gustav (Ref. R. Mielke) Haida  Ley Haida  Ley Haida  Ley Halkenkeulen Halakwulup Halbeffen  277 Hatenkeulen Halakwulup Halbeffen  277 Hatenkeulen Halbeffen  277 Hatenkeulen Halakwulup Halbeffen Humbeleute Halakwulup Halbeffen Halakwulup Halakwulup Halbeffen Halakwulup	
Haartrachten bei den Ovambo Hagemann, Gustav (Ref. R. Mielke)  Haida	132
Hagemann, Gustav (Ref. R. Mielke)  Haida	
Hagemann, Gustav (Ref. R. Mielke)  Haida  272, 300  Hakenkeulen  Halakwulup	290
Haida	
Haida	263
Hakenkeulen	10
Halakwulup	* 0
Halakwulup	000
Halhaffan 977 970 Intohesische Laractesinythen .	229
	204
	311
haiden Tuesen	311
— bei den Vulzi	312
boi don Volent	
THE COUNTY OF THE PARTY OF THE	312
- Stellung des im Stamm 286 ma	356
der Angemi Nege 12 14 Inkaische Festung s. Cuticutuni.	
g anch Antonität Jan Tellanan Intelligenz, durchschuttliche, Del	
5. adolf 11d0011000 dos 1 dillors11 77.11	200
Acceptantification of the state	135
Haus Gierka hei Detmold 190 Inzestschen, Problem der	67
Häuser, unterirdische	316
Town	371
- auf dem Solor-Alor-Archipel 150 Java	
	245
Geschichte der	
Hawaii Jijon, J	354
Hawaiinomenklatur . 40 Joenelson	47
	124
Heepe, Martin	144
Heger, Franz, Geh. Hofrat † . 398 Junggesellenhaus bei den Naga-	
Heilbringer, der	1, 23
Heimatmuseum in Landsberg a. Juynoon, Dr. H. H 110,	111
Heimatmuseum in Landsberg a. Juynoon, Dr. H. H 110,	111
Heimatmuseum in Landsberg a. Juynoon, Dr. H. H 110, d. Warthe 396 Kaiser-Wilhelm-Institut für An-	111
Heimatmuseum in Landsberg a. Juynoon, Dr. H. H 110,	111

Seite	Seite
Kalebassenritzungen der Bab-	Kopfabgüsse
wende 162, 163	Köpfe, präparierte 356, 357
Kalender s. Landbaukalender.	Konfiagd 9
Kalenderstein, mexikanischer . 363	Korbflechterei in Spiraltechnik. 361
Naidiudistelli, illezilikuzzzze	Korrelation und Kulturkomplexe 195
Name	Kossinna, Geheimrat Prof. Dr. † 398
Kampikedien	Kostano 287
Naiva	Koryaken, Verwandtschaftsno-
Nastensystem	menklatur der . , 47, 48
Natione	Kranz, Heinrich 130, 133
Raulliuscher	Kriterium, anthropologisches, der
Kelhu, die zwei Gruppen der An-	Rasse
201111	Kriegshäuptlinge 278
Kemovo s. Priester.	Kultur des Westens mit den Kup-
	pelbauten, Ursprungsherd in
Kerngruppe einer jeden Verwandt-	Spanien
Scharonichica	Krieg, H. (Ref. Snethlage) 419
	Kühne, Herr 395
_ Voli Ellomange and	Kulturelement und Kulturträger 198
a Dellanto	Kulturentwicklung 196
Heu-Caroutinonic	Kulturelemente, Verbreitungsart
Remembers, possilatore	der
— in Melanesien	Kulturkreis 189, 190, 201, 202, 204
Keulengriffe	Kulturkreise
Keulenlose Gebiete	Kulturkreisforschung 190
Khel, sTeilung der Dörfer in; 17, 18, 27,	Kulturträger 198
36	Kultultiagu
Khullapka, religiöses Dorfober-	Kulturübertragung
haupt	Kupiergießkunst des alten Java 105
Kiekebusch, Herr 145	Kürbisschalen, heilige der Cora-
Kind, Bezeichnung für das 46	Indianer 363, 364f.
Kinder, uneheliche, bei den An-	
gami-Naga	Kwakiutl 265, 271
Kirchhoff, Paul 41	
Kisch, das altsumerische 116	La Baume, Herr W., 139, 140, 141, 144
Kjökkenmöddinger, nahe der Ost-	
küste Sumatras	
_ als Teil des Stammes 204	
net dell Mavalo	
Del tien Diackioo	308
- Del tien Linoua itaga	N3
- hel hell haga von maniput	
- Del Gen Au-Maga	
Klaimesitz	
K Buile Xuualiiil	Leichenkleid
Klanland, früheres, bei den Ao-	† avirat 42, 52, 53, 58
NAUH.	
	Mythe der
Klan, ausgesprochen religiöse Be-	L - Einteilung der 16, 17
	Rechtsstreitigkeiten bei den. 17, 18
Klassifikatorisches Verwandt-	Polygamie bei den meisten .
	- Junggesellenhäuser bei den . 18
Kleidung der Ovambo und Ova-	Eigentumsverhältnisse bei den 18
snimba	TT Clotho
Killue, III.	Ligamentum centro-triquetrum . 373
Knanikenien	1
knache, wanter	
Knorpemocker	Lorsch Ausgrabungen in der
	Klosterruine 39
Kommunaleldentum	Lowie
Kongo. Zwerge vom	
Konverueuz	
- ind Faraneillat	Mac Alfred 105, 39
Kaniana .	Madagassen, der Tote in Glauben
Kontinuitätsproblem	und Brauch der
Konvak, Kelli 106180000 No.	Madagassen, s. auch Fokon'olona.
- Wirtschaft der	
Konyak-Naga	28
	20

Seite	e '		ite
Mädchen s. Schlafhäuser.		Mutterbruder 46, 47, 4	18
Maidu	2	Muttergeneration	18
Majoratsrecht	6		21
THE TOTAL COMMENT		Mutterleibssymbol bei den Eleu-	
Makuschi 52, 50	0		10
- Verwandtschaftsbezeichnun-			16
gen der 4	1	Muttermund 11	19
Malaita, Steinkopfkeulen aus 82	2 ,	Mweko 31	19
Mala Neve Hebriden 8		112110110	20
Maio, mad modificant in the	4		
Mammutknochen aus dem Au-			27
rignacien mit eingeritzten Dar-		Mythos von der Geburt 11	12
stellungen	6	Mythos, die Bedeutung der Nabel-	
Männer- und Geheimbünde 269			19
		Scilital IIII	
Männerhaus, Vorkommen des . 269	9		
Manipur s. Naga und Sema-Naga.		#	14
Manker, Ernst 159	9	Nabelschnur 11	19
Männergruppe, Autorität der . 31	1	Naga 8,	9
Männerhaus, Vorkommen des . 269			10
Mannerhaus, vorkommen des . 20	9		
Mäntel s. Fellmäntel.			10
Mauretanien 39	7	- Herkunft der	10
Maori 23	4		11
Maori			11
Masar, Benuldentingung bei den 30			
Matrix	-		11
Meißel zum Ausschlagen der Zähne	1	— von Manipur 11, 2	26
Melanesien 6	6	Nagastämme, östliche	34
Mennung, Prof. Dr. in Schöne-			$7\overline{3}$
	0		$\frac{13}{30}$
beck a. d. Elbe † 39			
Megalithgräber 12	9	Nazea	55
Melanesien	6	Negerkunst von Benin 24	49
Menhir 127, 12	8		63
Menomini 27			66
Manachhaitagashichtlisha E	0		
Menschheitsgeschichtliche For-	_		46
schung, Methodik der 19	0	Negritos im Westen und Nord-	
Menschheit, der Aufgang der . 15	2	westen des Indischen Archi-	
Mentaweier	4	pels wenig, überwiegen im	
Mesopotamien, Vorkommen des			49
Kamels in	0	Solor-Ator-Atomper,	
	9		<b>49</b>
Metallexportgewerbe deutsches		- Waffenschmiedekunst 1	50
im 15. und 16. Jahrhundert 24	9	Neolithforschung, ungarische 146, 1	48
Metallschwerter 9	0	Neuaufnahmen 126, 130, 139, 144, 39	17
- Reminiszenzen an, bei Keulen 9			$00^{-1}$
imitiants		Von Delteration	
	1	Neu-Britannien 79,	
Metallverarbeitung 2	9	Neu-Caledonien	87
Metallzeit	7	Neu-Caledonische Keulen	92
Metzger, Prof. Dr., Grenoble † 39	8	Neu-Guinea 80,	
Mexikanischer Kalenderstein 36		Neu-Guinea, Holländisches	83
Movem Dr. Hormann Lainnin # 20		Neu-Guniea, monandisches	
Meyer, Dr. Hermann, Leipzig † 39		Neue Hebriden 80, 81, 88,	
Midea, Kultur bei 12			84
Mielke, Herr 14	3	Nichte	46
mian Balantak, Paradiesmythen		Niombo s. Totenbestattung.	
der	4	Nishinam 305, 3	1.4
TARABA T TO		Nordamorika V 300, 3	14
Mill, J. P 1		Nordamerika, Verwandtschafts-	
Millies, H. C	0	nomenklatur in 46,	55
Minden, Geheimrat, Direktor,		Nordamerikanische Indianer 263	ff
Stifter der Rudolf-Virchow-		Nordcelebes, Paradiesmythen von	
Plakette 39	M	Troidections, I aradieshly then von	
Ener English		wenig Angaben über 2	15
— Frau Franka 39	14	Nordenskjöld, Erland † 377, 4	11
Mitglieder s. Neuaufnahmen		Nordluzons, Bergvölker, Kultur	
Miwok, die 6	36	der, auffallende Übereinstim-	
Mixnitz in Steiermark, Höhlenbär		mungan mit der der M	0.11
	7.3	mungen mit der der Naga .	37
aus der Drachenhöhle bei . 37	1	Nordravensburg, bäuerliche Ge-	
Morung s. Junggesellenhaus.			51
Mühlmann, W. E 17	72		93
Mumien der Inkaherrscher 35		201, 201, 2	De
Münchener Museum für Völker-		Oharbännter W-11	
lzundo		Oberhäupter, Wahl der 2	83
kunde 24	19	Offentliches Eigentum 2	292
Museum s. Batavia		Unriappenen, Grad des Ange.	
Musik s. Buschmannmusik			132
Mutter 4	18		
	. 0	ommusenemaex	131

Omaha 265 201 202 200 206 200 313	Priester, oberster, bei den An-
Omaha 265, 281, 292, 299, 306, 309, 313  — Erziehung bei den 309	gami-Naga
Ombaluntu s. Frisur.	Prillwitz, Sammlung 106
Omphalos, Nabel der Erde 114	Privateigentum 18, 291
Omphalosform zur Totenbestat-	Proell, F., Prof 1
tung 122	Prosopometer
Onkel, Nomenklatur für die 43	Prostituierte bei den östlichen Angami
Orang-Pendek, neuentdeckter, in	Proto-Lima-Zeit in Peru 354
Sumatra	Proto-Nazca
Ornamente auf Keulen 95	Ptolemaeus s. Naga.
Ossuarien	Puhertätsfeiern 311
Halbaffen 377	Pueblo 279, 281, 287, 288 Pukul-Keule
Ostkordillere, bolivianische 260	Pukul-Keule
Ovambo 3	Putsa, Sippe der Naga 13 Pygmäen, sog 81
Ovashimba	ryymaen, sog
Ozeanien 48	Ouelprud, Thordar 130
- Kultur von 10	
Palu-Keule 96	Rasieren der behaarten Kopfteile 7
Palu-Keule	Rasse, Kriterium der 199 Rasseln aus Leder
Papua-Golf	Rasseln aus Leder         361           Rat der Ältesten         280, 281
Parallelität und Konvergenz . 194	Ratsherren
"Parallel"- und "Überkreuzver-	Rauchsignale
wandte" 42	Rechnungsbericht für das Jahr
Parallelverwandte 57	$1932 \dots 398$
Patagonier	Recht bei den nordamerikanischen
Patronat	Indianern
Patwin	Rechtsgesinnung der Indianer . 296 Regierung des Stammes, Funk-
Pearson, Prof. Dr. Karl 394	tionen der 285
Periicke im Südosten Afrikas . 8	- Gestaltung der, bei den nord-
Peßler. Wilh. (Ref. R. Mielke) . 418	amerikanischen Indianern 276
Petroglyphen im Valle del Pangal 71	Reifefeiern . , 311, 312
Pfeilköcher	Rengma-Naga
Pferd, das, in Mesopotamien . 140 Pfostenbau	Reziprozität, Prinzip der 44 Rimae s. Proto-Lima-Zeit.
Phapos-Cypern, Aphrodite auf . 113	Rivers 48, 51, 52, 53
Philippinen	Ruderkeulen, asymmetrische 88
Philippopel 118	Ruder mit zwei Blättern 361
Phratrie bei den Lhota-Naga . 17	Rukuyenn, Sitte der Überkreuz-
— bei den Ao-Naga 27 Phrotrian 264	cousinenheirat fraglich bei
Phratrien 264 Physiognomische Studien an	den 61
Zwillingen	Salomoneninseln 83, 85, 88
Pilzkeule 92	Samothrake 129
Pinsel aus Hölzchen zum Käm-	Santa Cruz-Inseln 86
men	Sapir, E
Plutokratie	Salasin, 11102
Podewils-Dürniz (Ref. Snethlage) 419	Scapha
Poll, H	Schädelfund auf Java
Polygamie	Schebesta, Paul (Ref. H. Bau-
- Stabkeule in	$mann) \dots $
Polynesier 49	Schäfer, Professor
Polynesier s. auch Hawaii.	Schambekleidung
Pomo	Lhota-Naga
Pilling, IV. II. (Indi. 11. III. Cilina)	Schlafhäuser der Mädchen 31
Portugiesen	Schmuck und Tracht der Ovambo
Prähistorisches Museum zu Berlin 116	und Ovashimba
Prähistorische Zeitschrift 397	Schneckengeld
Prä-Konvakhevölkerung 33	Schneider, Herr Marius 144 Schuchardt, Prof. Dr 127
Prouß K Th	- Ehrung und Zueignung an . 397
Priene in Kleinasien, Ausgrabun-	Schuldsklaverei 302
gen in	Schulterbeile der Konyak-Naga. 33
THESEE S. IMMERIPE	28*

Seite	Seite
Schußwaffen des 15. und 16. Jahr-	Speicher, Nachbildung der, bei
hunderts 259	Urnen 141
Schultze, Ministerialrat Dr.,	Speiser, Felix
Berlin † 398	Staat und Gesellschaft bei den
Schultz-Ewerth, E. und Leonhard	Naga
Adam (Ref. W. Hirschberg) . 418	Staatliches Museum für Völker-
Schumacher, P. P 319	kunde, Berlin 106
Schwanold, Schulrat Dr., in Det-	Stabkeule 84
mold † 398	Steatopygie in Südafrika nicht
Schwesterkind, Bezeichnung für	selten
das 46	Steinkopfkeulen 82
Schweizerische Gesellschaft für	- von Neu-Guinea
Anthropologie 154	- der Baining
Schwertkeulen 90	Steinkult in Indien
Schwiegermutter	Steinsymbole 113, 114, 116, 121
Schwiegersohn	Steller 47
Schwiegertochter	Stein- und frühe Metallzeit, Kul-
Seger, H	turen der 127
Selbstachtung bei den nordameri-	Steinzeit, spätere s. Frauenfiguren.
kanischen Indianern 313	Stonehenge, eine Prachtanlage . 128
Selbsthilfe bei den nordamerika-	Strauch, Medizinalrat Prof. Dr. † 398
nischen Indianern 297	Strieder, Jakob 249
- geregelte und impulsive 304	Stülpner, Kurt (Ref. Voeltzkow) 152
Seler, Professor 116	Südafrika
Selischsprachen	Südamerika
Selknam 145	- Urwaldstämme von 56
Sema-Naga 20	Südwestafrika 1,3
— Herkunft der 20	Sumatra, Orang Pendek 388
Sema-Naga, Stellung des Häupt-	Sumbanesen
lings bei den	Sündenfall, Motiv des, in den in-
- Arbeitsverbände bei den 23	donosischen Paradicamythen 930
- Erbrecht bei den 24	Syrakusanische Thesmophorien . 119
Senegal 397	Sylakusamsene Thesmophorien.
Senftenberg, Ausflug nach, unter	Tahiti 174, 176
Führung von Prof. Dr. Götze 146	Taminatal, Schweiz, Drachenloch
Sergi, Prof., Rom 393	im
Seri, politische Macht der Frauen	Tangkul s. Naga von Manipur.
bei den 276	Tanna, Neue Hebriden 86
Sexuelle Freiheit bei den Lhota-	Tanten, Nomenklatur der 43
Naga	Toughanden St- C- 01
Shasta	Toro Harris I W
Shortland-Inseln	Totavidaning J. I. I
Siedlungsgeschichtliche Methode 404	Towns also Hade to 11 1
Sintfluterzählungen 206	Towns 0 -1-1 100
Sippensystem	Thesmophorien
Sitzungen des Jahres 1932 (Für	Thing s Naga
die Einzelheiten s. Sachre-	Thino s. Naga. Thonga 66
gister) 126, 130, 139, 144, 146, 363	Thrakische Grabhügel bei Phi-
Skalp	1 1
— als Trophäe	Tibetobirmanen
Sklaven	Tiefenanalyse
— Nachkommen eines 18	7F10 - 0 1 TO 11
Sklavinnen	
Skulptur, altjavanische 107 Snethlage, Nachruf auf Norden-	Tierly reigheshor altiers in land
glziäld Norden-	Tierkreisbecher, altjavanische . 108
skiöld 411 Sohn, Bezeichnung des 46	Tierkreis, in Babylon 100
	Timoresen, Himmelslehre der . 22
Sonnenscheibe, Darstellung der 364 Sonnenjahr s. Gesichtskreis-	
sonnenjahr.	— Stammesscheidung bei den . 26
	Tochter, als Bezeichnung 4
Sozialstil der Gruppe	Tod, Entstehung in der Mythe
Spanien, Ursprungsherd der gan-	
zen Kultur des Westens mit	Töpferei tabu s. Ao-Naga.
ihren Kunnelherten	Toradja, Paradiesmythen der . 20
ihren Kuppelbauten 128 Spatz, Paul 397	
Spatz, Paul 397	Tote s. Madagassen

Seite		Seite
Totemistische und totemismusfreie		135
	Virchow, Hans, Prof. Dr. 139, 147,	377
Stämme der nordamerikani-	The tribune of Coburts	-
schen Indianer 271, 272	- Festsitzung zum 80. Geburts-	200
Totenbestattung der Babwende. 159		389
Tragus und Antitragus 132		394
Trigues direct restrictions of the second	Völkermuseum der Stadt Frank-	
TIME SCHOOL STATE OF THE STATE		148
<b>Trobriand</b> 91, 95	1010 00. 111.	419
— Keulen 90	Vulkstumsgeograpine	
Troja 90, 116	t Ulksiuistinuis. dedication	402
Trommelsprachenproben 377	Volkskunde, Hauptproblem der	402
	Vorfahren s. Ahnen.	
Trophactikopic		141
- Charakteristik der vier von	Vorratsraum, Bestattung	
Nazca 357	Vorstand für das Jahr 1933	400
Trophäenschädel 356	Votivgaben aus Ton in Abydos,	
110phachschader	lassen Nabelschnur erkennen	119
Tschuktschen, Verwandtschafts-		
nomenklatur der 47, 48	Waffen s. Keulen.	150
Tuberculum supratragicum 132	Wallenschilledendist	190
Tungusen	Wahrheitsfindung in der Ge-	
Tungusische Sprache 420	schichte, Methode der	192
I thigus is the operation of the control of the con		3
Tylor	Wanjamwesi	149
	Weidenreich, Prof	
Überkreuzcousinen	Weinert, Hans 371,	388
Uberkreuzcousinenheirat, Ur-	Wenzel, Dr. Frankfurt a. O. †	398
sprung der 58, 60, 61, 62	Westermann, D	130
- Altere Theorien der 62	Westermann und Chicabanland	127
Überkreuzverwandte 53, 54	Westeuropa und Griechenland .	1.20
Uperkreuzverwandte	Wiegen in Gestalt von kleinen	0.00
Ukuanjama s. Frisur.	Leitern	360
Undset, Ingvald 116	Wildbeutertum	145
Uneheliche Kinder 15, 31	Willendorf, Venus von	112
	Willendori, venus von	310
	Winnebago	
Unverzagt, Prof., Führung zu den	_ Erziehung bei den	310
Ausgrabungen der Zantoch-	Wirbelsäule, die menschliche.	395
schen Schanze 396	Wirth, Hermann (Ref. K. Th.	
Unverzagt, Prof 397	Wirth, Helinaini (101. 11.	152
Univerzage, 1101.	Preuß)	
THE SUMMENT OF THE PROPERTY OF	Wirz, Paul (Ref. H. Nevermann)	418
Urmutter, Repräsentanten der,	Witwe, Heirat mit eines Bluts-	
im Mythos vieler Kulturvölker 115	verwandten	56
Urnen s. Gesichtsurnen.	Wulfing, St. Louis †	398
	Wulling, St. Louis Pefondo	000
Vagina, Viereck auf nackter Frau-	Wüste von Nordafrika, Beförde-	
enfigur als	rung von Metallgegenständen	251
Valle del Pangal	durch die	254
Valle del rangai	Wurzelstoekkeulen 92	2, 93
Vaterbruder	Wyandot 280, 295,	313
Vaterfolge	Wyandot 200, 200,	010
Vatter	Yamana (Yahgan)	145
Vättis, Schweiz 376	Vachel	86
Venus von Willendorf 112	Ysabel	
Venus von winendori	Yokut	912
Verbrechen, Bestrafung von, bei	Yokut	308
den Angami-Naga 14		248
Verhandlungen s. Sitzungen.	Zahl, hyperbolische	210
Verschuer, Frh. von 130, 135	Zahlen s. Ziffern.	00=
Verwaltungsbericht f. d. Jahr 1932 398	Zahlwörter, etruskische	397
Verwanungsbeitent 1. d. oan 1502	Zahndeformation	1
Verwandtenheirat 41, 56, 57, 67	Zähne, Ausschlagen der	- 1
- Formen der, bei den Urwald-	Zanne, Aussemagen der	396
stämmen Südamerikas 56	Zantochsche Schanze	
Verwandtschaft und Verwandt-	Zauberkräfte des mweko	320
schaftsbezeichnungen 41, 45	Ziffern und Zahlen in den hitti-	
Sulfatusbezeichtitungen	tischen Hieroglyphen-In-	
Verwandtschaftsbezeichnungen		245
der Makuschi 41	schriften	106
- Grundtypen von 45	Zodiakalbecher	100
	Zoomorphe Motive von Keulen-	
Verwallingenalishing.	ornamenten	95
- Prinzip der Klassifizierung	Zweiklassensystem	37
nach 40	Zweikiassensystem	379
Verwandtschaftsnomenklatur von	Zwillinge	
Hawaii 48	- häufigste Geburtsstunde von	402
nawan	- Feststellung von Umwelt- und	
Verwandtschaftsnomenklaturen,	Erbeinfluß	401
die vier Grundtypen von . 41	Troumina .	400
- Bildungsprinzipien der 43		
Vierlinge, zehnjährige 130, 133	Zwillingsohren 130,	191
vicinity, zeninjamity.		

Druck von C. Schalze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.